

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra estetiky

Obecná teorie a dějiny umění a kultury

Lucie Pargačová

Tropus, symbol, figura

**Příspěvek k filozofii jazyka Salomona Maimona. Úvahy o
jazyku mezi Kantem a obdobím romantismu**

**Trope, Symbol, Figure. An Approach to the Philosophy of
Language of Solomon Maimon. Between Kant and the Era of
Romanticism**

Disertační práce

Vedoucí práce – Prof. PhDr. Tomáš Hlobil, Csc.

2011

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Podpis:

Poděkování:

Oblast, kterou předložená práce mapuje, se v současné době nachází takříkajíc bez turistických značek, takže se v ní mnohdy smazává rozdíl mezi cestou a scestím. Za odhodlání prodírat se houštinami Maimonových textů děkuji mému školiteli prof. Tomáši Hlobilovi, který mě trpělivě provázel, a dále také Dr. Janu Veenstrovi.

Děkuji dále nadaci Rolfy a Ursuly Schneiderových, jejichž velkorysé stipendium mi umožnilo v roce 2006 pobývat po dobu tří měsíců v inspirativním prostředí Herzog August Bibliothek ve Wolfenbüttelu. Dík patří nadaci Agricola za stipendium Lipsku v roce 2008 a grantové agentuře UK za dvouletý grant, který mi umožnil na disertaci pracovat po dobu let 2007-2009.

Především pak děkuji své rodině za morální a mnohdy i materiální podporu, o níž jsem se po celou dobu mohla opřít.

Abstrakt:

Disertace se zabývá v českém prostředí téměř neznámým židovským myslitelem pokantovského období Salomonem Maimonem (1753-1800). Problematiku jazyka sleduje v chronologickém sledu Maimonových stěžejních děl. Východisko tvoří úvahy o tropech a metafoře, které jsou srovnány s vůdčími předkantovskými osvícenskými pozicemi (Ch. Wolff, J. G. Sulzer) a náhledy I. Kanta. Pozornost je věnována proměnám Maimonových stanovisek, jež jsou zachyceny výkladem termínů symbol a figura. Představení Maimonova svébytného pojetí se odehrává na pozadí výkladu těchto termínů ve filosofickém diskursu 18. století a nastávající epochy zvané *Goethezeit*.

Abstract in English:

The thesis is concerned with the concept of language in general and the tropes, symbol, and figure in particular as conceived in one of the most distinctive figures of post-Kantian philosophy, Solomon Maimon (1753-1800). The point of departure is Maimon's challenge to the theories of metaphorical nature of language, which were widespread in eighteenth-century British, French and German philosophy. Maimon articulated his core argument in the article *Was sind Tropen* (1789) and continued to work out the focus of it in his later works (*Apendix on Symbolic Cognition and Philosophical Language* 1790; *Philosophical Dictionary*, 1791; *On Philosophical and Rhetorical Figures*, 1793) which are all subject to interpretation.

Obsah

| | |
|---|-----|
| <i>Obsah</i> | 5 |
| 1. Úvod. Salomona Maimona léta vandrovnícká, učednická a mistrovská | 6 |
| 1.1. Maimonovo filosofické dílo | 11 |
| 1.2. Spisy s tematikou jazyka | 22 |
| 2. Co jsou tropy? (1789) | 27 |
| 2.1. Wolffovo pojetí metafory | 28 |
| 2.2. Sulzerovo pojetí metafory | 34 |
| 2.3. Maimon o metaforičnosti jazyka. Transcendentální výrazy a pojmy | 39 |
| 2.4. Abstrakce a jazyk. Důvtip (Witz), důmysl (Scharfsinn) a rozvažování (Verstand) | 51 |
| 2.5. Co tedy jsou tropy? | 59 |
| 2.6. Exkurs | 64 |
| 2.6.1. Obrazotvornost a racionalita | 64 |
| 2.6.2. Polyteismus/Monoteismus (Judaismus) | 67 |
| 2.6.3. Anděl, anebo posel? | 69 |
| 3. Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce (1790) | 73 |
| 3.1. Symbolické poznání v subjektivním smyslu | 79 |
| 3.2. Objekt a znak v symbolickém poznání | 83 |
| 3.3. Symbolické poznání u Kanta a Maimona | 87 |
| 3.4. Pojetí symbolu u Maimona a v Goethezeit | 91 |
| 3.5. Symbolické poznání ve vztahu k jazyku | 94 |
| 3.6. Ideální jazyk | 107 |
| 3.7. „Dodatek k tropům a transcendentálním výrazům“ | 116 |
| 4. Pojetí jazyka a figury ve Filosofickém slovníku (1791) | 121 |
| 4.1. Heslo <i>Figura a barva</i> | 128 |
| 4.1.1. Význam slova <i>figura</i> ve slovnících 18. století | 131 |
| 4.1.2. <i>Figura</i> v osvícenských filosofických debatách | 134 |
| 4.1.3. Apriorní figura: číslo | 140 |
| 4.1.4. Aposteriorní figura: slovo | 144 |
| 4.1.5. <i>Figura a barva</i> v básnictví. Reprodukční obrazotvornost | 149 |
| 4.1.6. Produktivní obrazotvornost (<i>Dichtungsvermögen</i>) | 155 |
| 4.2. Heslo <i>Fikce</i> | 174 |
| 5. O filosofických a rétorických figurách (1793) | 178 |
| 6. Závěr | 183 |
| 7. Použitá literatura | 187 |
| 7.1. Primární literatura | 187 |
| 7.2. Sekundární literatura | 190 |

1. Úvod. Salomona Maimona léta vandrovnická, učednická a mistrovská¹

Podle jedné z nejvýraznějších postav současné filosofie, Manfreda Franka, je Salomon Maimon „největším filosofem, kterého dosud zbývá objevit“.² Tomuto židovskému kantovskému mysliteli, konkrétně jeho úvahám o jazyce, je věnována následující studie. Českému čtenáři je však třeba nejprve přiblížit Maimonovu osobnost, dílo a život, o kterém sám podal svědectví ve své autobiografii.³

Jen nemálo postav dějin filosofie proslavil jejich vlastní životopis stejnou měrou jako odborné práce. Vedle sv. Augustina s jeho *Vyznáními*, či J. J. Rousseau se stejnojmenným dílem, abychom jmenovali ty nejznámější, patří do této nepočetné skupiny právě Salomon Maimon (1753? -1800). Obdobně uvedení autoři i on zanechal o svém životě zprávu, a sice v podobě knihy *Můj životopis*.⁴

¹ Tato část je upravenou verzí úvodní kapitoly autorčiny diplomové práce *Salomon Maimon: jeho estetika a úvaha o tropech*, Praha, FFUK, 2004.

² Srov: Frank, Manfred: Der Scharfsinn des Herrn Maimon. Zu entdecken: Kants bester Kenner und Kritiker, In: *Die Zeit*, 3. červen 2004.

³ Povědomí o Maimonovi může mít u nás spíše zájemce o judaistiku. Srov knihu Maurice Rubena *Židovské osvícenství. Duchovní světla mezi Córdoba a Berlínem*, Praha, 2000, dále medailonek o Maimonovi v časopise *Šavua tov* z 1. května 2008 (vydává, Olam – Společnost Judaica Holešov). Z filosofického hlediska přistoupil k Maimonovi Jindřich Karásek ve své studii mapující pojem intelektuálního názoru v 90. letech 18. století, srov: Karásek, Jindřich: Produkt a akt, In: *Filosofický časopis*, 6, 2006.

⁴ Salomon Maimon: *Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben und von K. P. Moritz herausgegeben. In zwei Theilen*, Berlin, 1792-3. Maimonova autobiografie je zřejmě jeho nejznámějším dílem. Až do roku 2010 to byla také jediná jeho kniha, která byla přeložena do angličtiny. V tomto jazyce vyšla

Maimon (vlastním jménem Schlomo ben Joshua) se narodil roku 1753 (některé prameny uvádějí rok 1754) na litevském venkově, tedy na území, které v 18. století náleželo Polsku (přesněji patřilo do polské, a tedy nikoliv německé části Pruska). Již jako jedenáctiletý dosáhl vysoké židovské náboženské hodnosti, když byl jmenován rabínem. Živil se jako dvorní vychovatel, nicméně z důvodu finančních i z touhy po dalším poznání opouští Polsko a vydává se nejprve do Královce, a poté do Berlína s cílem studovat medicínu. Avšak berlínský rabín, který se mezitím doslechl o Schlomově náklonnosti k Maimonidovi a neortodoxním postojům k judaismu, mu znemožňuje vstup do města. Vrací se proto zpět do Polska, kde mu alespoň na chvíli přeje štěstí: stává se vrchním rabínem, nejvyšším možným hodnostářem v židovské společenské hierarchii. Nově vyvstálé komplikace (zejména pronásledování ze strany ortodoxních duchovních) ho ale nutí, aby Polsko znovu opustil, a za své útočiště si volí opět Berlín. Tentokrát je přijat, navíc se mu dostává podpory od několika významných židovských rodin – Maimon je proslulý jak svou rabínskou učeností, tak i mimořádnou schopností vést dispute.

U obchodníka se sádlem narazí na Wolffovu *Německou metafyziku*, a protože němčinu ještě zcela neovládá, píše své kritické poznámky k četbě hebrejsky. K posouzení je dává svému příteli Mosesu Mendelssohnovi, který jako jediný je schopen rozumět polsko-hebrejsko-litevské jazykové směsici, v níž jsou sepsány, a který ho vzápětí povzbuzuje k hlubšímu filosofickému studiu. Vedle filosofie se Maimon věnuje lékárnictví a seznamuje se s

celkem čtyřikrát (mnohdy však pouze ve zkrácené verzi): poprvé v roce 1888 v překladu J. Clarka Murrye, podruhé roku 1954 s předmluvou o Maimonově filosofii od Huga Bergmanna, který je i autorem monografie o Maimonově filosofii, potřetí s revizí překladu v roce 1967, a naposledy v roce 1988. České vydání *Životopisu* připravuje autorka této práce. V citacích z knihy bude v závorce uváděn datum jejího vydání a číslo příslušné strany.

učenými berlínskými Židy. Maimon však záhy své přátelé i dobrodince odrazuje bohémským životem a netaktností. Mendelssohna neváhá po jeho konverzi ke křesťanství nazvat pokrytcem.⁵

Maimon je nucen Berlín opustit a vydává se opět na cesty – navštěvuje Hamburg, poté Amsterdam. V této době je také rozvedeno jeho nešťastné manželství – trpce zkoušený Maimon zamýšlí dobrovolně ukončit svůj život. Nakonec se rozhodne odejít do Hamburgu, kde žádá křest, ačkoliv považuje judaismus za náboženství, které je rozumu bližší než křesťanství. Protože se svým postojem netají, je jeho žádost zamítnuta. V Altoně navštěvuje gymnázium, kde se konečně řádně učí jazykům (z klasických však pouze latině), studuje Huma, Leibnize a Spinozu, věnuje se matematice. Vybaven vynikajícím osvědčením odchází zpět do Berlína, kde se – ve snaze zvýšit vzdělanostní úroveň židovské komunity na východě, která neuměla německy – věnuje překladatelské činnosti: do hebrejštiny překládá Mendelssohnovy *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785), později vydává překlad kompendia k Newtonově fyzice z angličtiny.⁶

Na sklonku osmdesátých let, kdy je opět napůl žebrák, dochází k zlomovému setkání jeho života, zejména co se jeho filosofického růstu týče. Jde o setkání s Kantovou *Kritikou čistého rozumu*. Pod vlivem její četby Maimon píše svá stěžejní filosofická díla a intelektuální veřejností je

⁵ Ke komplikovanému vztahu Maimon-Mendelssohn viz: Freudenthal, Gideon: Radikale und Kompromißler in der Philosophie. Salomon Maimon über Mendelssohn, den ‚philosophischen Heuchler‘. In: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 30, 2002, 369-385, dále též: Rabbinische Weisheit oder Rabbinische Philosophie? Salomon Maimons Kritik an Mendelssohn und Weisel. In: *Mendelssohn Studien* 14, 2005, 31-64.

⁶ Srov: *Anfangsgründe der Newtonischen Philosophie von Dr. Pemberton. Aus dem Englischen mit Anmerkungen und einer Vorrede von Salomon Maimon*, Berlin, 1793.

zaznamenán jako originální myslitel transcendentálně-filosofického ražení. Duchem svěží, avšak tělesně vyčerpán dožívá svá poslední léta ve Slezsku u knížete von Kalkreuth, který, stržen četbou *Životopisu*, se stává filosofovým dobrodincem. Na jeho statku Maimon na podzim roku 1800 umírá.

Maimonova *Autobiografie* nebyla v době svého vydání, na sklonku 18. století, chápána jako počín v oblasti krásné literatury, či filosofie, nýbrž jako pramen soudobé empirické psychologie. Zapadala do snahy této disciplíny, jak byla chápána na sklonku 18. století, totiž nacházet různorodé případy, které by potvrzovaly osvícenská pojetí ohledně sociálně či nábožensky nijak nepodmíněné možnosti dospět k rozumovému určení, ba přímo volbě vlastního *já*. V Maimonově případě tomu odpovídala proměna z příslušníka židovské komunity ze zaostalého „východu“ v osvícenského učenice a filosofa „západního“ typu. V tomto duchu také charakterizoval hlavní přínos Maimonova *Životopisu* jeho (a také Goethův) přítel a vydavatel knihy Karl Phillip Moritz.⁷

Jak bystře upozornila literární vědkyně Lilliane Weissberg, není oddělování *Životopisu* od Maimonovy filosofie – v našich očích naprosto odlišných žánrů – u Maimona na místě.⁸ *Životopis* není pouze narativní formou

⁷ Činí tak v předmluvě k Maimonově knize. Karl Philipp Moritz (1756-1793) vedle spisovatelské dráhy (autobiografické romány *Andreas Hartknopf*, 1786 a *Anton Reiser* 1785–90) významně zasáhl i do dobové psychologie zejména vydáváním časopisu *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783-1793). Že byla Maimonova autobiografie určená čtenářům tohoto časopisu a tedy chápána primárně jako dokument psychologický, dokládá i skutečnost, že poprvé vyšla na pokračování právě v tomto Moritzově časopise v roce 1791.

⁸ To je podle Weissberg také důvod, proč většina anglických vydání filosofické pasáže prostě vynechávala: dílo mělo být přizpůsobeno žánru, na který jsme zvyklí, Srov: *Salomon Maimon writes his Lebensgeschichte (Autobiography), a reflection on his life in the (Polish) East and the (German) West*, In: Sander,

zprostředkovávající události Maimonova života, nýbrž jakýmsi žánrovým hybridem obsahujícím stejně tak pasáže filosofické, ty, které s Maimonovou filosofií bezprostředně souvisí.⁹

Vedle *Životopisu* jsou dalším zdroji informací o jeho životě dobové německé biografické slovníky,¹⁰ korespondence, a konečně vzpomínkové statě otištěné v

Gilman, L. a Zipes, Jack (vyd.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*, 108-115.

⁹ Dnes je Maimonův *Životopis* chápán jako jeden z významných dokumentů tzv. *haskaly*, tedy židovského osvícenství, jehož byl Maimon významným představitelem. Toto hnutí se konstituovalo od sedmdesátých let 18. století v závislosti na evropském osvícenství, zejména pak na deismu. Jeho vůdčím představitelem byl Moses Mendelssohn, ještě umírněný představitel tohoto proudu. Jeho cílem bylo otevřít židovské komunity evropské společnosti, a to zejména v oblasti vzdělání. Mnozí Mendelssohnovi následovníci, mezi něž patřil i Salomon Maimon, byli daleko radikálnější a jejich kritika judaismu ostřejší (jednalo se o tzv. *maskilim* píšící německy). Haskalou a Maimonovým postavením v ní se zabývá mj. tým badatelů okolo prof. Christopha Schulta v Postupimi spravující webové stránky <http://www.haskala.net/>. Z publikací srov: Schulte, Christoph: *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München, 2002. Ze četných studií zabývajících se vztahem Maimona a *haskaly* jmenujme za všechny: Feiner, Shmuel: Solomon Maimon and the Haskalah, in: *Aschkenas: Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 10/2000, sešit 2, 337-360. Na přelomu osmdesátých a devadesátých let, tedy ve stejné době jako Maimonův *Životopis*, se objevují podobně naladěné knihy Saula Aschera, Lazara Bendavida a Davida Friedländera. Zejména o Bendavidově autobiografii zajímavě pojednala Lilliane Weissberg ve stati *Fußnoten. Zum Ort der ästhetischen Erfahrung in Lazarus Bendavids Selbstbiographie*, In: Košenina, Alexander, Goldenbaum Ursula (vyd.): *Berliner Aufklärung*, Berlin, 1999, 231-253. Významnou roli hraje Maimonův *Životopis* i v rámci tradice židovské autobiografie 18. století (vedle autobiografie Glückela von Hammeln). Srov. např.: Schiffer, Leonhard: *Untersuchungen zur Autobiographie Salomon Maimons: ein Beitrag zur jüdischen Geistesgeschichte in der Zeit der deutschen Aufklärung*. Marburg, 2001.

¹⁰ Bližší zkoumání biografických hesel odhalí, že jsou pouze zestručnělým přepisem autobiografie, a dále, jednotlivá hesla slovníků se navzájem s větší či menší mírou variability opakuji. Srov: Bauer, Samuel: *Allgemeines historisches Handwörterbuch*, 1803, místo vydání neuvedeno, Schmidt, Valentin Heinr. a Mehring, Daniel Gottl. Gebh.: *Neuestes gelehrtes Berlin*, 1795, Meusel/Hamberger: *Das gelehrte Teutschland*, Bd. 14, 1814, *Jüdischer Plutarch*, Bd. 2., 1848.

rozličných časopisech, které vznikly z popudu Maimonovy smrti.¹¹

1.1. Maimonovo filosofické dílo

I přesto, že se těšil respektu akademické obce, její součástí se Maimon nikdy nestal. Nebyl klasickým univerzitním učencem, nýbrž samoukem. Po období, ve kterém se zabýval talmudem a kabbalou,¹² se Maimon začal intenzivně věnovat studiu filosofie. Vlastní filosofický vývoj popsal v posmrtně vydaném článku: *Dějiny filosofického autorství Salomona Maimona v dialogích*, ve kterém rozlišil

¹¹ Srov: Wolff, Sabattia, Joseph: *Maimoniana. Oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons*, Berlin, 2003, dále: Bendavid, Lazarus: Ueber Salomon Maimon, in: *National Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Gewerben den preußischen Staaten: nebst einem Korrespondenz-Blatte* 1, 1801, 88-104. Bendavid popisuje Maimonovo počínání v Berlíně, zejména jeho potíže s asimilací v novém prostředí, jeho problematickou povahu spočívající v unáhlených soudech o svém okolí (takové chování přičítá nevyspělým znalcům lidské povahy), ale i jeho horlivé studium a zájem o nejrůznější oblasti vědění. Na rozdíl od Bendavidovy nepatetické stati, která je v hodnocení Maimonovy osobnosti značně kritická, jsou *Memorabilien Salomon Maimons*, zejména vzpomínky sepsané knězem Samuelem Gottlobem Tscheggeyem, se kterým Maimon strávil diskusemi poslední týdny svého života, oslavnou řečí na zemřelého, i když je nutné poznamenat, že i Tscheggey se nebojí vylíčit četné názorové neshody mezi jím a Maimonem. Srov: Samuel Gottlob Tscheggey: Ueber Salomon Maimon und seine letzten Stunden, von Herrn Prediger Tscheggey in Freystadt, in: *Rambach: Memorabilien Salomon Maimons, Kronos. Ein Archiv der Zeit* 1, 1801, 22-30.

¹² V devadesátých letech XX. století se v Jeruzalémě objevila kopie fragmentu Maimonova raného spisu o vztahu mezi filosofií a kabbalou, jehož zpracováním se zabývá prof. Moshe Idel z jeruzalémské university. Srov: Dominique Bourel: *Eine Generation später: Lazarus Bendavid (1762-1832)*, In: Albrecht, Michael, Engel, Eva J. a Hinske, Norbert (vyd.): *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen 1994, 363-380. Dominique Bourel, francouzský germanista a filosof se zabývá židovským kantianismem, je spoluautorem (s Francois Azouviem) monografie: *De Königsberg á Paris: la reception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, Vrin 1991.

tři etapy svého filosofie.¹³ První se vyznačovala studiem středověkého židovského filosofa Maimonida (*Moše ben Maimon*, 1135-1204), po kterém přijal jméno Maimon. Hlavní inspirační těžiště pro něj spočívalo v Maimonidově teorii biblické exegeze. V ní tento filosof zastával přísně racionalistické stanovisko, když vyzdvihoval rozumové uchopení výrazů odkazujících k Bohu. Víra opírající se o rozum a její pojetí jako té nejvyšší možné, přejal od středověkého myslitele i Maimon. Podle vlastní charakterizace v něm Maimonidovy myšlenky způsobily přímo „revoluci“.¹⁴

Druhá etapa Maimonova vývoje je poznamenána studiem Wolffova filosofického díla, jehož prostřednictvím se dostal k Leibnizovi. Věnoval se zejména Wolffově nauce o jasných, zřetelných a konfusních představách, která ho přivedla k potřebě znovu definovat veškeré, i nejběžnější pojmy – podle vlastních slov se Maimon stal definicemi všeho druhu doslova posedlý.¹⁵

Třetí etapu jeho myšlenkového vývoje tvoří setkání s Kantovou filosofií. Na konci osmdesátých let, kdy si již utvořil ucelený postoj k filosofickým tendencím doby minulé i současné (zejména k dílu Spinozy, Leibnize a Huma), se Maimon setkává s Kantovými *Kritikami* (kromě *Kritiky soudnosti*, která vyšla roku 1790). Ačkoli se Schlomo ben Joshua přejmenoval na Salomona Maimona na základě hluboké sympatie k Maimonidovi,¹⁶ mělo setkání s Kantovými díly na utváření Maimonova filosofického profilu stejně dalekosáhlý vliv. Sám Maimon v dopise Kantovi přiznává, že po prostudování jeho spisů musel zcela

¹³ Srov: Salomon Maimons Geschichte seiner philosophischen Autorschaft, in Dialogen. Aus seinen hinterlassenen Papieren, In: *Neues Museum der Philosophie und Litteratur*, sv. II/1, 125-146, 1804, In: *Salomon Maimons Gesammelte Werke*, Hildesheim, 1965-1976, vyd. Valerio Verra.

¹⁴ Ibid, 658.

přehodnotit své dosavadní postoje.¹⁷ Výsledky četby Kantova díla Maimon shrnul ve svém hlavním spise *Esej o transcendentální filosofii* (1790),¹⁸ po jehož vydání se Maimon stal proslulým jako největší kritik a zároveň i největší znalec Kantova díla.¹⁹

Postupně se objevují Maimonova další díla zejména z oblasti logiky a teorie poznání (*Aristotelovy kategorie*, *Die Kathegorien des Aristoteles*; 1794, *Esej o nové logice neboli*

¹⁵ Ibid., 659. Srov. dále: Atlas, Samuel: Salomon Maimon's Philosophy of Language. Critically Examined, in: *Hebrew Union College Annual*, Vol. XXVIII, 1957, 253-288.

¹⁶ O hluboké spřízněnosti s Maimonidem svědčí i jediný v hebrejštině objevený Maimonův spis *Giv'at Hamoreh* (Berlin, 1791), který je komentářem k první knize Maimonidova spisu *Průvodce zbloudilých*, jehož prostřednictvím chtěl Maimon východní židovskou populaci seznámit s dobovou kantovskou terminologií (proto je také psán hebrejsky: východní Židé německy neuměli): spíše než o komentář v pravém slova smyslu se jedná o pokus vyložit Maimonidův spis z hlediska transcendentální filosofie. Spis je dodnes – např. na izraelských univerzitách – studován jako relevantní pramen ke studiu tohoto středověkého filosofa. Jinou otázkou pak je, do jaké míry je vhodné vidět a vykládat Maimonida prizmatem Kantovy filosofie. Srov: Nathan Rotenstreich, *Salomon Maimons Position in der Entwicklung der Philosophie*, In: *Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18 Jahrhunderts*, vyd. Jakob Katz a Karl Heinrich Rengstorf, Tübingen 1994, 51-63. Afinitou mezi Maimonem a Maimonidem se nově zabýval Florian Ehrensperger ve své disertaci *Weltseele und unendlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons*, München, 2006.

¹⁷ „Konečně mi bylo dopřáno štěstí vidět a studovat Vaše nesmrtelné dílo, podle tohoto přetvořit celý můj způsob uvažování.“ Srov: *Maimon an Kant*, 7. April 1789, http://tiss.zdv.unituebingen.de/webroot/fp/fpsfr01_W0304/index.html, 31.8.2010.

¹⁸ *Versuch ueber die Transscendental Philosophie mit einem Anhang ueber die symbolische Erkenntniss und Anmerkungen von Salomon Maimon, aus Litthauen in Polen*, Berlin, 1790.

¹⁹ Maimon, doufaje v Kantovo požehnání poslal dílo ještě jako manuskript Kantovi přes svého přítele a Kantova oblíbeného žáka Marcuse Herze. Avšak Kant, zaneprázdněn prací na *Kritice soudnosti* na dopis nereagoval a byl rozhodnut vrátit jej neotevřený Herzovi zpět. Po několika týdnech však Kant své stanovisko mění a posílá Herzovi dopis, ve kterém se poměrně rozsáhle vyjádřil k Maimonovým námitkám a Maimona v něm označil za muže hlubokého důvtipu, který hluboce porozuměl jeho dílu. Srov: http://tiss.zdv.unituebingen.de/webroot/fp/fpsfr01_W0304/index.html, 31.8.2010.

teorie vědění, Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus; 1794, *Kritická zkoumání o lidském duchu čili schopnosti vyššího poznání a vůle, Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen*; 1797) a další. Maimon zároveň pracoval jako redaktor předních dobových časopisů, zejména *Berliner Journal für Aufklärung* nebo *Deutsche Monatsschrift*, do kterých i sám přispíval.²⁰

Zvláštní kapitolu Maimonova díla tvoří jeho vydavatelská účast na zmíněném časopise *Magazin k empirické psychologii* (*Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*; 1783-93) projektu Karla Philippa Moritze, ke kterému se kromě Maimona postupně připojil i Carl F. Pockels (1754-1814).²¹ Cílem časopisu bylo postihnout prostřednictvím seskupování jednotlivých případů postihnout co nejširší spektrum lidského chování. Na tomto základě pak měla být koncipována jakási psychologická antropologie mající společensko-kritický charakter. Podle současných badatelů²² je třeba vidět snahy Moritzova *Magazinu* pod zorným úhlem kritiky osvícenského nahlížení

²⁰ Srov: Maimon, Salomon: Ueber das Vorhersehungsvermögen, In: *Deutsche Monatsschrift*, Bd. II, 45-67, 1791, týž: Ueber die Weltseele. (Entelechia universi), In: *Berlinisches Journal für Aufklärung*, Bd. VIII/1, 47-92, 1790, týž: Ankündigung, In: *Berlinisches Journal für Aufklärung*, Bd. VIII/2, 186-192, 1790.

²¹ Pedagog a psycholog, sekretář a dvorní rada vévody Augusta. Na Moritzově časopise spolupracoval v letech 1786/87. Autor zajímavého spisu: *Contraste zu dem Gemälde der Weiber: nebst einer Apologie derselben gegen die Befehdung im goldenen Kalbe; ein Anhang zu der Charakteristik des weiblichen Geschlechts*, Ritscher, 1804.

²² Srov: Frickmann, Sybille: Jeder Mensch nach dem ihm eignen Maas. Karl Philipp Moritz' Konzept einer 'Seelenkrankheitskunde', In: *The German Quaterly*, Vol. 61, No 3. 1988, 387-402.

na *já* a zároveň pod úhlem jeho relevance pro tehdejší literární tvorbu.²³

Jak již bylo zmíněno, nejzávažnějším Maimonovým filosofickým dílem byla *Esej o transcendentální filosofii*. Její uveřejnění v roce 1790 nezůstalo bez vlivu na utvářející se mladou generaci německé filosofie. Frederick Beiser tvrdí, že studovat Fichta, Schellinga, či Hegela bez předchozí četby děl Maimonových, je jako studovat Kanta bez znalosti Huma.²⁴ Maimona nevynechávají historiografická filosofická díla 19. století. Např. Johann Eduard Erdmann ve svých *Dějínách filosofie* (1848) zmiňuje Schellingův respekt vůči Maimonovi, konkrétně vůči knize *Esej o nové logice*.²⁵ Nicméně to neznamenal, že by byl Maimon znám a čten širší odbornou veřejností. Erdmann na jiném místě konstatuje, že právě až na Fichta a Schellinga Maimona četli

²³ Z Maimonovy korespondence víme, že Moritz byl nejen jeho přítelem, nýbrž i mecenášem. Náhlá Moritzova smrt v r. 1793 sblížila Maimona s Goethem, který mu napsal několik dopisů, v nichž se zajímal o jeho životní situaci a práci. K návštěvě u Goetha, však nedošlo – Maimon byl neustále zaneprázdněn prací. Byl také jedním z mála recenzentů Goethovy knihy „*Metamorphose der Pflanzen*“, která, jak známo, byla odornou veřejností přehlížena (recenze vyšla v r. 1791 v *Deutsche Monatsschrift*). Goethův zájem o Maimona však nebyl zapříčiněn touto recenzí, nýbrž Moritzovou smrtí. Srov: Schulz, Günter: Salomon Maimon und Goethe, In: *Vierteljahresschrift der Goethe-Gesellschaft* 16, 1954, 278.

²⁴ Srov: Beiser, C., Frederick: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, 286. V této souvislosti lze rovněž připomenout Fichtův dopis Reiholdovi: „Moje úcta k Maimonovu talentu je bezmezná. Pevně věřím a jsem připraven to dokázat, že Maimonovým dílem je naprosto převrácena celá Kantova filosofie v tom smyslu, jak je chápána každým, zahrnujíc v to i Vás. Toto vše uskutečnil, aniž by si toho někdo povšiml a za to se nám budou příští generace hořce vysmívat.“ Cit. dle: Daniel W. Smith: *Deleuze, Hegel, and the Post-kantian Tradition*, in: *Philosophy Today*, roč. 2000, č. 44, 119-131.

²⁵ Schelling zmiňuje Maimona ve své první knize „*Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*“, Tübingen, 1795. Srov: Johann Eduard Erdmann: *Maimon*, In: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1848, sv. 5, 510-537, zde 512.

jen jeho přátelé. Příčinou mohl být i Maimonův nesnadný styl a ne zcela dokonalá němčina.

Vliv Maimonovy filosofie však překračuje přelom 18. a 19. století. Zatímco se v 19. století omezoval na několik dnes již víceméně zapomenutých filosofů a logiků,²⁶ byl Maimon počátkem století dvacátého vysoce oceňován Hansem Vaihingerem, jenž jej zahrnul do své koncepce *filosofie jako by* (*Philosophie als ob*; 1911).²⁷ Výraznou osobností současné filosofie, jež se nechala inspirovat Maimonovým myšlenkovým odkazem, byl Gilles Deleuze (1925-1995), který se k němu obracel zejména ve formulování svého anti-dialektického a anti-hegelovského zaměření.²⁸

Předmětem historiografického zájmu se Maimonovo dílo stalo již v 19. století, kdy vyšly v Německu, Polsku a v

²⁶ Srov: Shadwoth H. Hadson: *M. Renouvier's Philosophy and Logik*, in: *Mind*, roč. 1881, č. 6, str. 31-61, kde je M. Renouvier, autor knihy *Essais de Critique Générale* z druhé poloviny devatenáctého století, chápán jako Maimonův následovník.

²⁷ Srov: Samuel Atlas: *Salomon Maimons Doctrine of Fiction and Imagination*, In: Hebrew Union College, New York, str. 363-381.

²⁸ Tedy zejména, ale nikoliv *pouze* ve svém raném období. Podle australského badatele Daniela W. Smithe Maimon jako první zformuloval princip difference představující podle Deleuze jediný způsob, jak překonat dualitu názoru a pojmu. Deleuze dokonce navrhoval nahradit postkantovskou linii tradičně reprezentovanou Fichtem, Schellingem a Hegelem trojicí Maimon, Nietzsche a Bergson. O Maimonovi se francouzský filosof zmiňuje ve své knize *Difference a opakování* (*Difference and repetition*, Columbia University Press, 1994, přeložil Paul Patton) a krátce i ve svých přednáškách o Kantovi (dostupné na <http://www.webdeleuze.com/>; 31.8. 2010). Srov: podnětné studie Daniela W. Smithe: Deleuze, Hegel and the Post-kantian Tradition, in: *Philosophy Today*, roč. 2000, č. 44, s. 119-131, též: *Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality*, in: Patton, Paul (ed.): *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, 1996, a konečně též: *Deleuze, Kant and the Theory of Immanent Ideas*, in: Boundas, V., Constantin (ed.): *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh 2006. Na Smithe se zdá dnes navazovat Beth Lord, o čemž svědčí její příspěvek srovnávající Deleuze s Maimonem, který přednesla na konferenci pořádané 19. 8.2010 v Manchesteru při příležitosti anglického vydání *Eseje o transcendentální filosofii* (<http://maimonconference.wordpress.com>, 31. 8. 2010).

první třetině dvacátého století i ve Francii ucelené monografie, ve kterých byl Maimon studován jako jeden z největších znalců a zároveň kritiků Kantovy filosofie své doby.²⁹ V průběhu dvacátého století se Maimon stal těžištěm celoživotního badatelského zájmu pražského rodáka Samuela Hugo Bergmanna a také Samuela Atlase, jejichž publikace dodnes patří k základní maimonovské literatuře.³⁰

V současné době lze sledovat všestranný oživený zájem o Maimonovo dílo, který se odehrává jak ve filosofii,³¹ tak i na poli judaistických studií.³² Značnému zájmu se dnes těší i „psychologická antropologie“ sklonku 18. století, jejímž projevem byl již zmíněný *Magazin o empirické psychologii*, do kterého Maimon přispíval.³³

²⁹ Srov: Witte, Joshannes H.: *Salomon Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdischen Denkers aus der kantischen Schule*. Berlin 1876, August Moeltzner: *Salomon Maimons erkenntnistheoretische Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie*. Diss. Greifswald 1889, Friedrich Kuntze: *Die Philosophie Salomon Maimons*. Heidelberg 1912, Antoni Rembielinski: *Salomon Maimon. Przyczynek do dziejów filozofii w Polsce*, Warszawa 1881, Jakób Lewkowicz: *Salomon Maimon i jego filozofja (Szkic do sylwetki)*, Warszawa 1908, Martial Guérault: *La Philosophie Transcendantale de Salomon Maimon*. Paris 1929. Hlavní dějinně-filosofická témata, v souvislosti s kterými je Maimon studován (kromě zmíněné polarity Kant-Maimon), lze rozdělit na dvě části. První tvoří studie zasazující Maimona do filosofického proudu rozvíjejícího se v devadesátých letech 18. století (ty se zabývají jeho místem v německém idealismu, jako např. studie o poměru jeho filosofie k Fichtemu, Jacobimu a Reinholdovi). Druhý okruh tvoří studie věnované vztahu Maimona k těm filosofům, jimiž byl ovlivněn (Maimonides, Leibniz, Spinoza, Kant).

³⁰ Srov: Samuel Atlas: *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon*. The Hague 1964, Samuel Hugo Bergman: *The philosophy of Solomon Maimon*. Z hebrejštiny přeložil Noah J. Jacobs, Jerusalem 1967.

³¹ Nejnovějším počinem je překlad *Eseje* do angličtiny v roce 2010 (Maimon, Solomon: *Essay on Transcendental Philosophy*. Přeložili: Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman a Merten Reglitz, Toronto, 2010).

³² Srov. např. ediční řadu *Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland*, vyd. Ingrid Lohmann, Britta L. Behm a Uta Lohmann, Hamgurg, 2001-.

³³ Srov: Weissberg, Lilliane: *Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation: Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte*

Za reprezentativní knihu filosofického zkoumání posledních deset let lze považovat sborník vydaný zřejmě nejvýraznějším maimonovským badatelem současnosti, Gideonem Freudenthalem, na kterém se podíleli izraelští, němečtí a američtí badatelé (Peter Thielke, Yitzhak Melamed, Yossef Schwarz, Florian Ehrensperger a další).³⁴ Jeho těžiště spočívá v obnovené diskusi nad základními otázkami Maimonovy interpretace Kantovy transcendentální epistemologie (komparace Maimonova a Kantova pojetí času, skepticismus ohledně Kantova řešení otázky *quid juris* atp.) Statě jsou zaměřené převážně na Maimonovu epistemologii a snahu určit jeho postavení vůči Kantovi: Maimon nebyl pouze Kantovým komentátorem, „šifřitelem“ jeho učení, ale vyslovil zásadní výhrady zejména vůči otázce *quid juris*, tj. základnímu problému transcendentální dedukce, jímž je aplikace pojmů rozvažování na názory. Jaká je ale povaha této kritiky? Je radikálním rozvrácením předpokladů Kantovy transcendentální filosofie, anebo je možná pouze v jejím rámci? Tyto otázky, jakož i zkoumání relevance Maimonova přístupu pro nadcházející údobí filosofie německého idealismu, tak stojí v popředí současného bádání.³⁵

Předložená práce do této aktuální debaty nepřispěje, vztahem Maimon-Kant se vlastně bude zabývat pouze okrajově. Spíše než způsobu, jakým Maimon řešil otázky a

bei Salomon Maimon, Schings, Hans, Jürgen (vyd.): *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literaturwissenschaft im achtzehnten Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, 298-328.

³⁴ Freudenthal, Gideon, (vyd.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic; Critical Assessments*. Dordrecht mj., 2003.

³⁵ Vynikající přehled Maimonovy filozofie podává internetová encyklopedie stanfordské univerzity, jejímiž autory jsou maimonovští experti Yitzak Melamed a Peter Thielke. Srov.: <http://plato.stanford.edu/entries/maimon>. Srov. dále zevrubné stránky spravované Florianem Ehrenspergerem: www.salomon-maimon.de (31.8.21010).

podněty vyvovalé Kantovou transcendentální filosofií, se bude práce soustředit na sledování jednoho tématu v rámci Maimonova díla, a sice tématu jazyka. Ačkoliv problematice jazyka byla věnována jistá pozornost ze strany předních badatelů, nestala se dosud předmětem uceleného pojednání.

Jestliže podle názoru Fredericka Beisera nedošli dosud badatelé ke shodě ohledně základních otázek Maimonovy epistemologie, pak platí toto tvrzení o jeho filosofii jazyka dvojnásob.³⁶ Ani zde badatelé, kteří se tématu dotkli, nedospěli ke společnému názoru. Autory odlišuje již samotný způsob práce Maimonovými spisy o jazyce: Samuel Atlas, který ve stati *Filozofie jazyka Salomona Maimona. Kritický průzkum*³⁷ vyzdvihl Maimonovo uchopení jazyka z hlediska filosofického idealismu, upozornil na to, že „bylo Maimonovým zvykem zkoumat filosofický problém v rozličných vazbách a v různých kontextech. Z toho důvodu se v jeho spisech často setkáváme s opakováním myšlenek. Jestliže Maimon zůstává ve vývoji hlavního nasměrování konzistentní, lze v jeho různých zkoumáních nalézt nové úhly pohledu, nové aspekty jednoho a téhož problému v souladu s proměňujícím se kontextem“ (Atlas; 1957; 256). Nicméně i přes toto konstatování odkazuje Atlas ve výkladu Maimonovy filosofie jazyka pouze a výhradně k *Eseji o transcendentální filosofii* (resp. k ní přiřčenému *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*; 1790). O „nových úhlech pohledu a nových aspektech“, ani o „hlavním nasměrováním vývoje“ klíčových myšlenek se tedy

³⁶ Srov: „Although Maimon's historical importance is generally recognized and is matter beyond dispute, the same cannot be said about the proper interpretation of his philosophy. Maimon's philosophy is notoriously obscure, and, despite generations of interpretation, there is no unanimity on the most basic issues.“ In: Beiser, Frederick: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1993, 287.

³⁷ Srov: Atlas, Samuel: *Salomon Maimon's Philosophy of Language. Critically Examined*, In: *Hebrew Union College Annual*, XXVIII, 1957, 255-288.

z Atlasovy studie nic nedozvíme. Francouzský badatel Sylvain Zac³⁸ sice opírá svůj výklad i o jiné Maimonovy texty,³⁹ zato však přehlíží specifických způsob jejích organizace.

Vedle Samuela Atlase si potíží na rovině primárních textů povšiml i filosof Joseph Rauscher,⁴⁰ který poukázal na nutnost zohlednit organizaci Maimonových spisů k tématu jazyka: „způsob, kterým Maimon uspořádává a organizuje své jazykově filosofické práce, je nanejvýš vhodný k vyvolání zmatků, a zřejmě zde je třeba spatřovat důvod k tomu, že Maimonovy reflexe o jazyku zůstaly téměř úplně bez povšimnutí“ (Rauscher; 1987; 340). Za příklad uvádí zcela různou povahu jednoho z Maimonových děl, *Filosofického slovníku* (1791) a způsob, jakým toto dílo bylo avizováno v předešlém Maimonově díle (*Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*, 1790), jehož interpretaci se Rauscher ve studii věnuje a soustřeďuje se v ní na úvahy o ideálním jazyce.⁴¹

Rauscher tedy nevyzdvihl pouze problematickou organizaci Maimonových spisů jako takovou, ale rozpoznal v ní zásadní překážku, která dosud bránila komplexnějšímu

³⁸ Ve své monografii *Salomon Maïmon. Critique du Kant* (1988) věnuje problematice jazyka celou kapitolu (*Salomon Maimon a nedorozumění s jazykem*, 91-116). Kapitola vyšla poprvé jako studie: Zac, Sylvain: *Salomon Maimon et les malentendus du langage*, In: *Revue de Metaphysique et de Morale*, 91/2, 1986, 181-202.

³⁹ Zatímco se Atlasův výklad odvolává pouze na Maimonovu Esej, všímá si Zac i úvah o jazyce obsažených v následujících statích či dílech: *Die philosophische Sprachverwirrung*, kterou zmiňuje i Atlas, dále: *Versuch einer neuen Logik, Philosophischer Wörterbuch* a *Gibeath Hamore*.

⁴⁰ Srov: Rauscher, Joseph: *Auf der Suche nach Universalität - Salomon Maimons (1753-1800) sprachphilosophische Streifereien*, In: Asbach-Schnitker/ Roggenhofer, J. (vyd.): *Neuere Forschungen zur Wortbildung und Historiographie der Linguistik. Festgabe für H.E.Brekke zum 50. Geburtstag*, Tübingen, 1987, 339-352.

⁴¹ Rauscher v tomto ohledu vytýká Atlasovi, že se toto téma ve své studii zcela opomenul. Zaca, který se konceptu univerzálního jazyka u Maimona také věnoval, však Rauscher nezmiňuje vůbec.

uchopení samotného tématu. Jestliže s Rauscherem budeme sdílet přesvědčení o nutnosti reflexe Maimonova způsobu uspořádání textů, pak směrem k Rauscherovi směřuje otázka, zda tato problematika skutečně spočívala pouze ve způsobu, jakým na sebe Maimonovy texty navazovaly. Byl to přece Samuel Atlas, kdo si všiml skutečnosti, že Maimon své klíčové teze beze zbytku vícekrát otiskoval ve svých dalších pracích.

Předložená práce navazuje na tvrzení Samuela Atlase ohledně opakování Maimonových myšlenek v jeho dalších dílech, na Sylvaina Zaca ve snaze neztotožnit Maimonovu filosofii jazyka s interpretací pouze jednoho textu a na Josepha Rauschera, který vyzdvihl uspořádání Maimonových textů jako východisko jakékoliv práce tematizující Maimonovu filosofii jazyka.

Je způsob, jakým Maimon své texty organizoval, relevantní pro výklad jeho filosofie jazyka? Anebo se jedná pouze o vnější a vedlejší aspekt vzhledem k obsahu, který texty „nesou“? Jak Atlas, tak i Rauscher si byli vědomi potíží s Maimonovými primárními texty, i když je každý vyzdvihl odlišný aspekt. Ani jeden však svébytnému charakteru uspořádání Maimonových textů svůj výklad neuzpůsobil, jako by byla skutečnost proměnlivého kontextu opakujících se Maimonových úvah pouze sekundárním projevem, jako by jiný kontext na tyto úvahy neměl vliv. Uvedení autoři za východisko své interpretace shodně zvolili Maimonův *Dodatek* připojený ke klčovému spisu *Esej o transcendentální filosofii* a naprosto ignorovali spisy, ve kterých Maimon své úvahy opakovaně otiskoval, rozšiřoval je, nebo „pouze“ začlenil do jiného rámce.

Neměla by se tedy reflexe způsobu, jakým Maimon texty organizoval, stát součástí interpretace těchto textů? Právě o to se pokusí tato studie. Jejím východiskem studie

primární rovina Maimonových textů o jazyku, jejich uspořádání a následná interpretace formou “close reading”.

1.2. Spisy s tematikou jazyka

Ve svém zralém filosofickém období se Maimon věnoval problematice jazyka v řadě prací. Vedle těch, které primárně zaměřil na jazyk, jsou jazykově-filosofické otázky roztroušené po jeho celém díle.⁴² Již ze samotných názvů prací věnovaných jazyku vyplývá, že je můžeme rozdělit zhruba na tři okruhy. První je tvořen pracemi, které tematizují jazyk ve vztahu k rétorickým fenoménům tropů a figur. Jedná se o statě: *Co jsou tropy?* (1789), *O filosofických a rétorických figurách* (1793) a heslo *Filosofického slovníku* (*Figura a barva*; 1791).⁴³ Druhý okruh by v tomto rozdělení byl tvořen pracemi, které se zabývají vztahem filosofie a jazyka, který je nejvýrazněji vyjádřen v úvahách o filosofickém, ideálním jazyce. Jedná se o *Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce* (1790) a časopiseckou studii *Filosofické zmatky s jazykem* (1797).⁴⁴

⁴² Jedná se např. o zmíněnou Maimonovu autobiografii, o hebrejsky napsaný komentář k Maimonidovu dílu *Průvodce zbloudilých*, *Gibeath Hamore* atd.

⁴³ Srov: Was sind Tropen?, In: *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 1789, 162-179 (není zahrnuta do Maimonových sebraných spisů. Srov: Verra, Valerio (ed.): *Gesammelte Werke*, 7 sv., Hildesheim/Olms, 1965-1975), snad tuto skutečnost napraví vydání nové připravované Florianem Ehrenspergerem. Dále srov: *Ueber die philosophischen und rhetorischen Figuren*, In: *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Erster Theil, Berlin, 1793, 247-272 [GW IV, 270-294]; *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung, von Salomon Maimon*. Erstes Stück, Berlin, 1791, [GW III, 1-246]. Kromě zmíněného hesla je třeba zmínit i heslo *Sprache*, které rekapituluje stanoviska v podstatě všech tří okruhů.

⁴⁴ Srov: *Ueber die symbolische Erkenntnis und philosophische Sprache*, In: *Versuch ueber die Transscendental Philosophie mit*

Konečně poslední okruh je tvořen statěmi, které Maimon publikoval ve zmíněném *Magazínu pro empirickou psychologii*, a které tematizují jazyk ve vztahu k otázkám, jež pro byly pro zaměření časopisu relevantní (např. problém jazyka u hluchoněmých atp.).⁴⁵

Navržené členění vychází z titulů jednotlivých prací. Předpokládá, že se jedná o různorodá pojednání, jejichž obsah je naznačen titulem příslušné práce. Bližší srovnání textů však tento předpoklad odhalí jako mylný: již letmé nahlédnutí do textů odhalí skutečnost, že Maimon opatřil různými názvy zcela identické texty. Slovo „zcela“ však rozkolísává fakt, že Maimon tyto identické texty zasadil do kontextu problematiky, jíž se v aktuálním vydání identického textu zabýval.

Zjištění, že Maimon duplikoval vícekrát jeden text, tedy že jej nechal opakovaně otisknout v několika pracích pod jiným názvem, se vztahuje zejména na úvodní stať prvního okruhu, *Co jsou tropy?* Další uvedený text okruhu, *O filosofických a rétorických figurách* je totiž opakováním statí *Co jsou tropy?* Přistoupíme-li k druhému okruhu, pak nezůstane bez překvapení zjištění, že rovněž v *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce* se stať *Co jsou tropy?* znovu opakuje. Toto zjištění problematizuje výše navržené tematické členění. Ukazuje se, že členění textů věnujících se jazyku musí zohlednit skutečnost duplikování.

einem Anhang ueber die symbolische Erkenntniss und philosophische Sprache mit Anmerkungen von Salomon Maimon, aus Litthauen in Polen. Berlin, 1790, 303-317 [GW II, 303-317]; Die philosophische SprachVerwirrung, In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter.* 1797, Bd. VII/3, 213-258. [GW VII, 406-451]

⁴⁵ Srov: Wirkung des Denkvermögens auf die Sprachwerkzeuge, In: *ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte.* 1791, Sv. VIII/3, 8-16. [GW III, 254-262]; Sprache in psychologischer Rücksicht, in: *ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte.* 1793, Bd. X/1, 11-16. [GW IV, 593-598.]

Z toho hlediska tvoří samostatný celek ty Maimonovy práce, které vzájemně propojuje výskyt jednoho textu, jak to naznačuje situace se statí *Co jsou tropey?* Takovým celkem jsou právě zmíněné statě o tropech, figurách, ale také filosofickém jazyce. A právě tomuto celku bude následující studie věnována.

Stat' *Co jsou tropey?* je tedy opakována v *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce* (1790), je na ní odkazováno v hesle *Filosofického slovníku: Figura a barva* (1791) a znovu se vynořuje ve statí *O filosofických a rétorických figurách* (1793). Cílem práce bude jak výklad tezí statí *Co jsou tropey?*, tak i sledování změn, které vyplynuly z odlišných kontextů, v nichž se „kmenová“ studie později objevila. Protože její otištění probíhalo postupně v letech 1790 až 1793, nabízí se jako nejschůdnější pojmout téma chronologicky, tj. analyzovat jednotlivé statí a studie podle jejich časového výskytu.⁴⁶

První kapitola se bude věnovat výkladu a představení hlavních tezí Maimonova nejstaršího pojednání o jazyce, totiž statí *Co jsou tropey?* (1789). Poté se naše pozornost přesune k apendixu připojenému k jeho nejznámějšímu filosofickému dílu, *Eseji o transcendentální filosofii* (1790), která je kritickým čtením a vyzdvižením problematických míst, jež Maimon odhalil v Kantově *Kritice čistého rozumu*. V apendixu k tomuto dílu nazvaném *Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce* se opět setkáváme, a sice v nezměněné podobě, se statí z roku 1789. Začlenění statí do

⁴⁶ Do výkladu nebude zahrnuta Maimonova stat' *Filosofické zmatky s jazykem* (1797), ve které Maimon k debatě o tropech a figurách nepřispěl žádným způsobem. Z výkladu tak bude vynechán vlastně pouze třetí okruh zahrnující studie otištěné v Moritzově *Magazínu*, představující svěbytnou část jeho díla propojenou s dobovou antropologií a psychologií. Zabývat se nebudeme ani fragmenty o jazyce, jež jsou roztroušené v Maimonově díle, jako např. hebrejský komentář k Maimonidovi *Gibeath Hamore*.

Maimonova vrcholného díla svědčí o důležitosti, kterou stati o tropech přikládal i o tom, že ji stále nepovažoval za uzavřenou. Ačkoliv *Dodatek* bezprostředně nerozvádí detaily a konkrétní aspekty úvah o tropech, přece celkový rámec, jehož součástí se staly, vnáší tyto úvahy do zcela nové perspektivy, které se v kapitole budeme snažit postihnout.

Oproti tomu se ve *Filosofickém slovníku* (1791) střetáváme s heslem, které pojednání z roku 1789 přímo rozvádí a doplňuje. Jedná se o heslo *Figura a barva*, ve kterém se sice stat' jako taková nevyskytuje, zato na ni Maimon odkazuje a rozšiřuje ji o nové úvahy. Interpretaci však bude podrobena i další heslo (*Fikce*), jež se tematiky tropů bezprostředně týká. Souvisí spolu navzájem úvahy představené v *Dodatku o symbolickém poznání* a ty, s nimiž se setkáváme ve *Filosofickém slovníku*? Existuje nějaký společný jmenovatel, téma, jež tato pojednání z původní stati *Co jsou tropy?* vyzdvihla a dále rozvedla?

Na tyto otázky naváže závěrečná kapitola studie: ani *Dodatkem*, ani hesly *Filosofického slovníku* totiž Maimon téma tropů neuzavřel. Stat' z roku 1789 se objevila ještě jednou, a to jako součást, přesněji jeden ze dvou oddílů pojednání *O filosofických a rétorických figurách*, které Maimon zařadil do antologie traktátů s názvem *Výpravy do oblastí filosofie* (1793). Původní text je otevřen novým úvodem, který má zastřešit obě stěžejní témata, totiž jak figury rétorické, tak i filosofické.

Cílem práce je tedy představit myslitele Salomona Maimona, jehož Manfred Frank označil „za posledního velkého filosofa, kterého ještě zbývá objevit“, a to v klíčovém aspektu, jímž je filosofie jazyka ve vztahu problematice tropů a figur. Nakonec již ze samotných názvů duplikovaných statí *Co jsou tropy?* (1789), *Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce* (připojený k *Pokusu o transcendentální filosofii*, 1790) a *O filosofických a*

rétorických figurách, (1793) vyplývá, že obecné úvahy o jazyce Maimon zahrnul do pojednání o tropech a rétorických figurách. Naznačují, že filosofie jazyka je pro něj neodmyslitelně spjata s analýzou fenoménu tropů, figur a symbolu.

2. Co jsou tropy? (1789)

Literatura zabývající se úvahami o jazyku Salomona Maimona není - jak jsme viděli v úvodní kapitole – rozsáhlá: Samuel Atlas vyzdvihl ve studii *Salomon Maimon's Philosophy of Language* analogii mezi jeho uvažováním o tropech a Kantovým pojetím věci o sobě,⁴⁷ Sylvain Zac, zdůrazňuje leibnizovský ráz Maimonových jazykových úvah, v *Salomon Maïmon et les malentendus du langage* věnoval pozornost jeho konceptu filosofického jazyka, obdobně jako Joseph Rauscher.⁴⁸ Všechny tyto studie – a to je pro následující téma zásadní – spojuje přehlížení Maimonovy klíčové jazykové stati z roku 1789 nazvané *Co jsou tropy?* Následující kapitola se bude soustředit na Maimonovu argumentaci ohledně metaforické povahy jazyka a pojetí podobnosti, protože právě v nich se nejzřetelněji projevuje rozkol s dosavadní osvícenskou tradicí uvažování o jazyce.⁴⁹

Maimonovy filosofické texty mají povahu komentářů, jsou disputací, kritickou četbou, což bylo důsledkem jeho rabínského vzdělání. Ne jinak je tomu v případě stati *Co jsou*

⁴⁷ Atlas; 1957.

⁴⁸ Zac ; 1988 (kapitola: Salomon Maimon et les malentendus du langage 91-117. Původně jako samostatná studie srov: Sylvain Zac, 'Salomon Maimon et les malentendus du langage', *Revue de Metaphysique et de Morale* 91/2 (1986): 181-202.) ; Rauscher ; 1987.

⁴⁹ Osvícenský náhled na jazyk vzato zcela všeobecně bývá označován jako reprezentace a zpřítomnění označovaného. Srov: např. Michel Foucault, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966), zejm. kap. Représenter a následující. Vedle něj lze uvést přední práce, jako např. Ulrich Ricken, *Leibniz, Wolff und einige sprachtheoretische Entwicklungen in der deutschen Aufklärung*, Berlin, 1989, Hans Aarsleff, *From Locke to Saussure: essay on the study of language and the intellectual history*, London, 1982) a další bohatou literaturu k tématu.

tropy? Podnětem k Maimonově úvaze o obraznosti slov byl totiž komplex navzájem se doplňujících hesel obsažených v dobově proslulém slovníku *Všeobecná teorie krásných umění*⁵⁰ švýcarského filozofa Johanna Georga Sulzera (1720–1779). Než představíme Švýcarovy názory, na které Maimon přímo reagoval, obrátíme pozornost k jinému předkantovskému pojetí metafory, totiž k teorii Christiana Wolffa. Maimon se sice k němu explicitně neobrací, nicméně bez něj by výklad nebyl kompletní.

2.1. Wolffovo pojetí metafory

Za východisko nám zde může sloužit úvaha, kterou Wolff předkládá v rámci výkladu vnitřních pochodů duše:⁵¹ vezměme si za příklad, říká Wolff, běžné sousloví, jakým je *rychlost (celeritas) myšlenek*. To, že zde hovoříme o *rychlosti*, se podle něj děje na základě analogie s *rychlostí* tělesných pohybů. Wolff mezi sebou srovnává na straně jedné *tělesný pohyb* a na straně druhé *sled uvažování*. To, co ze srovnání vyplývá je podle něj abstraktní *pojem rychlosti*, který můžeme chápat jako svého druhu *tertium comparationis*. Tuto entitu nelze ztotožňovat s žádným

⁵⁰ Sulzer, Johann, Georg: *Allgemeine Theorie der Allgemeine Theorie der schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter aufeinander folgenden Artikeln abgehandelt*, Leipzig, 1786-87, 4 sv., 2. rozšířené vydání, heslo „*Tropen*“, sv. 4, 504-507 (1. vydání 1771). Zac se omezuje na tuto formulaci: „jistí lidé tvrdí“. Sulzer není jmenovitě zmíněn ani u jednoho z autorů zabývajících se Maimonovým pojetím jazyka.

⁵¹ Srov: Wolff, Christian: *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, §30-31. Podrobný výklad leibnizovsko-wolffovského pojetí duše jako představovací síly, *Vorstellungskraft* podává např. Mattenklott, Torra, Caroline: *Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*, München, 2002, 107-117.

jednotlivým členem srovnání, tedy ani s fyzickým pohybem, či sledem myšlenek. Abstraktní pojem, který vyvěrá z analogie mezi nimi, Wolff charakterizoval přímo jako *podobnost* (*Aehnlichkeit*). Její výklad najdeme v pasážích *Deutsche Metaphysik*, podle kterého „si dvě věci *A* a *B* jsou navzájem podobné, jestliže to, na základě čeho mají být rozpoznány a od sebe odlišeny, neboli prostřednictvím čeho jsou determinovány ve svém druhu, je u obou totožné“.⁵² A právě to je pojetí podobnosti, na níž spočívá metafora.

Wolff se metafoře věnoval v krátkém spise *O plodných pojmech* (1737).⁵³ Nevlastní, obrazná řeč, uvádí ve něm Wolff, je základem *schopnosti* (*umění*) *vynalézat* (*Kunst des Erfindens*). Souvislost *ars inveniendi* a metafora pak rozvádí následujícím způsobem: „užití obrazných způsobů řeči se uplatňuje při snaze po zřetelných pojmech, které by jinak snadno ušly naší pozornosti, anebo k nimž bychom ani nedospěli bez pomoci pojmu o druhé věci, se kterou je sjednáno srovnání“.⁵⁴ Metafora se podle Wolffa uplatňuje ve formování zřetelných pojmů, které probíhá na bázi srovnání a podobnosti. To je způsob, jímž obrazná řeč přispívá k rozšíření našeho poznání, k *ars inveniendi*. Protože Wolffův spis chce být sám příkladem této schopnosti *vynalézat*,⁵⁵ ukazuje na konkrétní metafoře, totiž *plodnosti*

⁵² Srov: Wolff, Christian: *Deutsche Metaphysik*, §18, Halle, 1720.

⁵³ Spis byl přeložen na základě Wolffových přednášek do němčiny. Srov: Wolff, Christian: *Von den fruchtbaren Begriffen*, in: Wolff, Christian: *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, II, 1737.

⁵⁴ Srov: „Der Gebrauch der verblühten Redensarten bey dem Bemühen nach deutlichen Begriffen, welche sich sonst leicht unserer Aufmerksamkeit entziehen würden, oder zu welchen wir ohne Beyhülffe des Begriffes von einem anderen Dinge, mit welchem die Vergleichung angestellt ist, nicht einmahl gelangen würden, ist ein Kunststück bey dem Erfinden“ Srov: Wolff ; 1737, 82-83.

⁵⁵ Srov: „Wir wollen uns also diese Kunststückes bey der deutlichen Erklärung des Wortes, um dessen Bedeutung wir nun bekümmert sind, gebrauchen, weil doch die Absicht vornehmlich

pojmu, přístup, který by ke kýženému rozšíření poznání měl vést:

Wolff srovnává na straně jedné význam doslovný (plodnost semínka spočívající v jeho schopnosti klíčit) a na straně druhé význam přenesený (plodnost pojmu jako schopnosti vyvodit z něj další vlastnosti) a ustanovuje tak to, co je jim oběma společné. Na základě učiněného srovnání dochází k následujícímu závěru: z nezřetelně vnímané podobnosti mezi oběma lze získat obecný význam plodnosti, totiž, že obojí obsahuje základ něčeho jiného, co jim je podobné a zároveň se od nich liší (Wolff; 1737; 82). Wolff přitom postupoval od „nižší“ úrovně k „vyšší“: tj. vycházel od plodnosti semínka, kterou posléze aplikoval na plodnost pojmu, aby nakonec došel k obecnému významu plodnosti vůbec.⁵⁶ Tento proces Wolff specifikoval jako postup od vágní (nezřetelné) podobnosti k podobnosti zřetelné (*similitudo determinata, non vaga*).

Co z toho vyplývá pro metaforu? Podle Wolffa spočívá metafora na obecném významu (*Bedeutung*) a pojmu (*Begriff*). V tomto ohledu si Wolff stěžoval na způsob, jakým se metafora chápe poezie, rétorika, či hermeneutika Písma, totiž, že „řečníci a básníci, kteří u alegorií a obrazných způsobů řeči nehledí na to, kvůli čemu se srovnání děje a co vytváří obecný význam, se v tom neobyčejně proviňují“.⁵⁷

ist, dem Leser zu einer Fertigkeit nachzudenken, Anleitung zu geben“. Ibid., 83.

⁵⁶ Srov: „(...) so habe ich noch eine allgemeine Bedeutung heraus zu bringen, welche dasjenige, darinnen die Vergleichung geschieht, erst kund machen wird. Wir wollen also selbiges Vermögen zu sprossen erwegen, damit wir auf die allgemeinen Bestimmungen kommen mögen, welche den gemeinen Begriff, den wir suchen, ausmachen.“ Ibid., 85.

⁵⁷ Srov: „Die Redner und Dichter, welche bey den Allegorien und verblühten Redensarten auf dasjenige, um deswillen die Vergleichung geschiehet, und welches die allgemeine Bedeutung ausmachet, nicht acht geben, verstossen sich ungemein hierinnen. Ja, es gehen auch oft die Ausleger der heiligen Schrift von dem Zweck ab, wenn sie bei den Allegorien, Ähnlichkeiten und

Ani básníkovi, ani řečníkovi tak metafora, jež je pro Wolffa epistemologickým nástrojem *par excellence*, nepřísluší. Vyplývá z toho závěr, který však Wolff sám explicitně nečiní, že metafora patří primárně do instrumentária logiky. Právě hledisko noetiky a logiky se musí stát základem básnického použití, případně interpretace Pisma.

Wolff metaforu zasadil do oblasti nezřetelného poznání, znamenající ve wolffosvsko-leibnizovské epistemologii předstupeň poznání zřetelného. Pro *schopnost vynalézat (ars inveniendi)*, která je touto strukturou poznání řízena, z toho vyplývá, že mimo oblast nezřetelného poznání se na ní metafora nepodílí. Ve zbývajících části spisu přesouvající těžiště právě do oblasti zřetelného poznání, však Wolff – překvapivě - navazuje nikoliv na analyzovaný způsob, jakým se v metafoře uskutečňuje srovnání, nýbrž pouze na onen jednotlivý příklad, jímž byla metafora *plodných pojmů*.⁵⁸ Právě definice plodnosti, její obecný pojem, se stává základem *ars inveniendi* v její „etapě“ zřetelného poznání. Jinými slovy základem schopnosti vynalézat není *tertium comparationis* jako typ srovnání prostřednictvím metafory, nýbrž srovnání uskutečněné v konkrétní metafoře plodných pojmů, tedy „plodností semínek“ a pojmů. Wolffovým konečným cílem tak ve skutečnosti není ukázat plodnost metafory pro šíření poznání, nýbrž dokázat, že pojmy jsou plodné podobně, jako je „plodná příroda v klíčení“.

Logická dedukce je tedy takovým (plodným) postupem, kdy dochází k vytvoření nového poznání, které je však ukotveno v tom, z něhož vzešlo. Proces dedukce je

verblühten Redensarte über dasjenige, um deswillen die Vergleichung geschiehet, und das sie nicht genau genug bestimmen, ausschweifen (...).“ Ibid., 88.

⁵⁸ Je to dáno zřejmě tím, že spis samotný, jak bylo uvedeno, je demonstrací schopnosti vynalézat, a nikoliv pouze teoretickým pojednáním o ní.

analogický růstu rostliny ze semínka: diferencuje se od něj, avšak rodově se od něj neliší. Tak např. přijmeme-li podle Wolffa nutnou pravdu, že totiž tři přímky jsou vlastností trojúhelníka, pak je tato věta zároveň plodná, protože z ní lze dedukcí získat následující větu: *uzavřou-li tři přímky prostor, vytváří tím tři úhly* (Wolff; 1737; 97).

Z Wolffova spisu vyplývá, že spíše nežli koncept metafor se základem *ars inveniendi* v jeho pojetí stává pojem *plodnosti*, které Wolff získal analýzou *tertia comparationis* semínek a plodných pojmů, tedy definice, podle níž jsou pojmy „potud plodné, pokud z nich lze odvodit podle správných pravidel odvozování (*Schlussregeln*) jiné vlastnosti (*preadicata*) nějaké věci“ (Wolff; 1737; 86), které však rodově zůstávají stejné s tou, z níž vzešly. Wolff metaforu zahrnul do logiky, chápal ji nikoliv jako poetický, či rétorický prostředek, nýbrž primárně jako prostředek noetický. Cílem logiky, na kterém se v jistém smyslu podílí i metafora, je pak rozšiřování oblasti poznání, *ars inveniendi*.

Wolff v pojetí logiky jako učební metody myšlení navázal na tradici školy port-royal, v níž byla logika právě chápána jako *ars inveniendi*, schopnost vynalézat. Wolff chápal metaforu jako součást právě tohoto konceptu, který spojil s noetikou nezřetelného a zřetelného poznání. Metafora se v tomto ohledu stala součástí procesu vedoucího od jedné fáze poznání ke druhé a tak i významným příspěvkem k formování zřetelných pojmů.

Podle výkladu Torry-Mattenklott tvoří metafora ve Wolffově spise pouhý „úvod“ a ve druhé části, kdy „byla metafora obrácena v pojem, Wolff bagatelizuje podíl důvtipu (*Witz*) na *ars inventionis*. Metafora ve skutečnosti nesměla tvořit nic víc, než úvod“ (Torra-Matteklott; 2002; 62). Autorka pak oproti Wolffovi staví pojetí Sulzerovo, v němž podle ní dochází k novému hodnocení metafor, kdy tyto „otevírají možnosti poznání, které rozvažování zůstávají bez

názoru zapovězeny“ (Torra-Mattenklott; 2002; 65). Tento rozdíl je však - a o tom nás autorka nezpravuje – především důsledkem toho, jakým způsobem oba autoři chápali vztah nižších a vyšších poznávacích mohutností. Sulzer totiž navazoval na koncept estetiky ražený Baumgartenem, kdy nižší mohutnosti jsou svým způsobem poznání analogické vyšším a v tomto smyslu jsou také autonomní. Jedním z pilířů této koncepce svéprávnosti smyslového poznání byla právě metafora. Stejně jako poezie (krásné vědy), i metafora je autonomní vůči vyšším složkám duše, tvoří svébytný způsob poznání nezávislý na vyšších poznávacích mohutnostech, a právě z toho vyplývá její pozitivní hodnocení. Naproti tomu Wolffa metafora v bodě, kdy byla transformována ve zřetelný pojem, a tedy z jeho pohledu vyšší formu, již nezajímá, což nakonec odpovídá jeho noetice.

Tato dvě pojetí reprezentují způsob, jakým se střetávaly dvě navzájem si konkurující sféry vědění: logika a rétorika, jejíž místo pak v německé oblasti v 18. století zaujal koncept estetiky. Body střetu a prolínání těchto dvou přístupů v 18. století ukazuje Gottfried Gabriel na odlišných rolích schopností důvtipu (*Witz*) a důmyslu (*Scharfsinn*), přesněji dvou pojetí těchto poznávacích činitelů: logicko-vědecké a analogicko-estetické. K tomuto druhému pojetí, za jehož představitele můžeme považovat Sulzera, a se kterým Maimon ve svém textu polemizuje, nyní obrátíme pozornost.

2.2. Sulzerovo pojetí metafory

Johann Georg Sulzer⁵⁹ v hesle *Tropy* vyslovil přesvědčení, že „lze snadno ukázat, že největší část jazyka sestává z tropů“. ⁶⁰ Na rozdíl od běžných slov, která charakterizoval jako „slova bezprostředně vyjadřující věci“ (*die Sache unmittelbar ausdrückendes Wort; der unmittelbare Ausdruck*)⁶¹, případně znázorňující (*darstellen*) věci, nahlížel na tropy jako na představy (*Vorstellung, Begriff*), které narušují „bezprostřednost“ tohoto vztahu. Považoval je za druh představ sloužících ke vzbuzení jiné představy.⁶² Děje se tak buď z nutnosti, anebo pro určitý záměr. Z nutnosti vytváříme tropy v případě, kdy „nemáme žádné slovo, které by věc vyjádřilo bezprostředně“ (*weil man kein die Sache unmittelbar ausdrückendes Wort hat*). Takže „z nutnosti označujeme neviditelné věci pomocí jmen věcí viditelných“ (*aus Not nennt man unsichtbare Dinge mit Namen der sichtbaren*).⁶³ Tyto výrazy, jako např. pochopit (*begreifen*) či pojmut (fassen), nazývá Sulzer mrtvými, tzv.

⁵⁹ Sulzera zde můžeme chápat jako jakési « pars pro toto » osvícenského náhledu na tropy. Srov: Sulzer, Johann Georg: *Allgemeine Theorie der schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter aufeinander folgenden Artikeln abgehandelt*, Leipzig, 1771-4, zejména se jedná o heslo *Tropy* (*Tropen*) (sv. 2, 1184- 6). Další relevantní hesla: zejména *Obraz* (*Bild*), *Alegorie* (*Allegorie*) a *Metonymie* (*Metonymie*). Z nich se ve výkladu omezím na heslo *Tropy*, neboť právě na něj se Maimon soustředil. Okrajově přihlédnu i k dalším heslům na čele s *Metaforou*.

⁶⁰ Sulzer, *Tropen*, 1184.

⁶¹ Ibid., 1185.

⁶² Rozdíl mezi zásadními filosofickými termíny *Vorstellung* a *Begriff* je pro Sulzera neostrý: „Alle Tropen haben das mit einander gemein, dass der Begriff oder die Vorstellung (kurzíva L.P.), die man erwecken will, nicht unmittelbar, sondern vermittelt eines anderen erweckt wird“. Ibid.

⁶³ Ibid.

habitualizovanými tropy, u kterých si již nejsme vědomi jejich metaforického původu.⁶⁴

V případě záměrného užití tropů Sulzer rozlišil dvě protichůdné pozice. První tvoří situace, kdy „vážáme vyjádřit věc na rovinu“ (*die Sache geradezu sagen*), druhou, kdy stávající výraz není dostatečně „silný, výstižný a malířský“ (*nicht stark, nicht treffend, nicht malerisch genug ist*).⁶⁵ Vztah tropu k věci, již má znázornit, je dvojí: buď tropus funguje jako „pouhý znak“ místo věci samotné, (*Zeichen anstatt der Sache selbst*), tj. zdůrazňuje svou vlastní materialitu, anebo se jeho materiálnost podřizuje věci, kterou označuje tím, že ji malířsky znázorňuje. Tropus dosahuje schopnosti činit znázorněnou věc (*Sache*) jakoby smyslově nahlédnutelnou pomocí síly (*Kraft*)⁶⁶. Poezie tak

⁶⁴ V hesle *Metafora* pak tyto výrazy specifikuje jako alegorie. „Die meisten Metaphern, die im Grunde wahre Allegorien sind, hat die Notwendigkeit als eigentliche Namen der Dinge veranlasst und durch die Länge der Zeit hat man vergessen, daß sie Metaphern sind...die Wörter verstehen, einsehen, fassen, behalten, die gewisse Wirkungen der Vorstellungskraft bezeichnen, sind metaphorisch...“ (Sulzer; 1786-87). Sulzer tu v podstatě opakuje Ciceronovu známou tezi, podle níž v počátcích jazyka byly metaforické výrazy užívány z nedostatku jiných výrazů. Srov: *De oratore*, III. kniha. Teze, podle níž jsou abstraktní slova metaforického původu, byla rozšířena i mezi britskými empiriky; John Locke, jak ve své práci ukazuje William Walker, zastával přes svá explicitní kritická tvrzení ohledně tropů (viz jeho *Esaj o lidském rozumu*, kniha III) názor o smyslovém původu abstraktních pojmů: „Locke does not banish energeia but locates it in common linguistic usage. This implicit affirmation of rhetorical power which contests the explicit denigration of rhetoric in the Essay is reinforced by Locke's account of the sensible origins of all abstract terms. Implicitly identifying all abstract terms as tropes or product of tropological history, Locke does not condemn them but identifies them as an effective means of communicating ideas.“ Srov: Walker, William: *Locke, Literary Criticism, and Philosophy*, Cambridge University Press, 1994, 207.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Způsob, jakým Sulzer nakládá s termínem síla (*Kraft*), jej přibližuje k Johannu Gottfriedu Herderovi, podle kterého však silou (*Kraft*) disponují nikoliv výlučně metaforicky, nýbrž básnický jazyk jako takový. Co hlavně oba autory a jejich pojetí *Kraft* spojuje, je začlenění do širšího rámce koncepce *energeia* - rétorického prostředku majícího za cíl přenést vizuální zkušenost do slov a tím pojednáváný objekt zpřítomnit, doslova jej

prostřednictvím tropu plní požadavek nápodoby, neboť odkrývá *schöne Einfalt der Natur* a zároveň iluzivnosti, neboť podněcuje obrazotvornost v aktu nazírajícího poznání. Sulzer koncept síly spojil s Quintilianovou definicí tropu, v níž termín *virtus* hrál ústřední roli.⁶⁷

Podobně Sulzer rozvedl piktorální aspekt založený na teorii jazykové síly v hesle *Metafora*. Metaforu definoval jako výraz, „který označuje věci (...) silou (...)“. Takové výrazy „se pak již nejeví jako arbitrární znaky, nýbrž jako obrazy, na nichž lze živě a názorně (*anschauend*) poznávat vlastnosti věcí (...)“.⁶⁸ Metafora oživuje a ze „suché kresby

„představit před oči“ (srov: Demetrius *O styly*, Aristoteles *Poetika* (1411)). Podle Herdera „Básník působí duchovní silou slov v sukcesi až k úplné iluzi v duši.“ V polemice s Lessingem se Herder snažil ukázat, že poezie nepůsobí primárně sukcesí „tónů“ slov, ale právě touto duchovní silou (*Kraft*), a protože vytváří názorné obrazy, nazývá ji „malířkou pro fantazii“. Srov: Herder, Johann, Gottfried: *Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend* (1769), In: *Herders Sämmtliche Werke*, 33 Bd., (ed.): Suphan, Bernard, Berlin, 1877-1913, Bd. 3 (1878), 161.

⁶⁷ Tropý podle Quintiliána jsou „slova, ve kterých je vlastní význam proměněn prostřednictvím síly na jiný“ (*verbi vel sermonis á propria significatione in aliam cum virtute mutatio*). Srov: Quintilianus, Marcus, Fabius: *Základy rétoriky (Institutio Oratoria)*, Praha 1985, kap. 8.6.1. Podle výkladu Anselma Haverkamp kvalifikuje Quintilian toto *mutatio* jako *translatio*, k čemuž ho přivedl překlad řeckého výrazu *metaphorá*. Srov Haverkamp, Anselm: *Metapher; die Ästhetik in der Rhetorik; Bilanz eines exemplarischen Begriffs*, München, 2007, 26. Sulzer však Quintilianovu definici uvádí v německém překladu: „*Ableitungen der Wörter und Redensarten auf andere Bedeutungen*“ (Sulzer; Tropý; 1184). Nebudeme zde zkoumat, nakolik se pojetím *mutatio in verbo* jako *Ableitung der Wörter* od Quintiliána odchýlil, protože to pro výklad není relevantní. Sulzer pak uvádí příklady takových odvozenin (z nich je nejdůležitější sentence „*die ganze Stadt ist bestürzt*“, kdy je slovo „*město*“ odvozenina slova „*obyvatelstvo*“, skutečnost, že se jedná o *metonymii* Sulzer nezmiňuje). Vedle římské autority Sulzer v hesle zmiňuje autoritu soudobou, Du Marsaisův *Traktát o tropech* (1730). Na mysli má zejména jeho druhou část, ve které se Du Marsais podrobně zabývá jednotlivými tropy (Sulzer; 'Tropý'; 1184-5). Srov dále Du Marsais, Chesneau, César :*Traité des tropes*, Paris, 1730, 64-210.

⁶⁸ „Sachen, die man ohne sie hätte bezeichnen können, mit Kraft bezeichnen, die folglich nicht mehr als willkürliche Zeichen, sondern als Bilder erscheinen, an denen man die

vytváří malbu“. Pomocí metafory „se může stát to, co je pouhým filosofickým způsobem „podání“ (*Vortrag*) přednesem estetickým, protože během přesného rozvíjení myšlenek jsou v činnosti také obrazotvornost a nižší poznávací mohutnosti“.⁶⁹ Metafora může působit ve filozofii produktivně tím, že oživuje, aktivizuje i nižší složky duše na čele s obrazotvorností, čímž přispívá k estetickému zprostředkování filosofických myšlenek⁷⁰, ba poznání jako takového. Např. v případě metafory „rozum je okem duše“ dochází k „označení představy (*Begriff*) prostřednictvím výrazu, který nám dovoluje poznat vlastnosti přítomného předmětu prostřednictvím podobných vlastností, jež jsou přítomny v jiném předmětu“.⁷¹ Povahu rozumu můžeme poznat na základě nahlédnutí podobnosti se zrakem, tj. nesmyslové prostřednictvím smyslového. Mezi smyslovým a nesmyslovým se tu předpokládá jistý druh podobnosti, který umožňuje plynulý přechod mezi oběma oblastmi vyjádřený vztahem znaku (jméno – zřetelný objekt) a reference (nezřetelný objekt).⁷² Sulzer zároveň metafory pro jejich

Beschaffenheit der Sachen lebhaft und anschauend erkennt“

(Sulzer, 'Metapher', vol. 2, 761).

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Srov „dadurch allein kann ein sonst blos philosophischer Vortrag ästhetisch werden“ (Ibid.). Výraz *ästhetisch* je aluzí na Baumgartenův koncept estetiky. Podle výkladu Gottfrieda Gabriela v něm metafoře přísluší svébytné místo: „metafora není pouze rétorickou figurou, ale je také estetickou formou poznání. Metafora je tedy pevným pilířem estetiky. A dále: „Baumgartenem založená novověká estetika nenavázala pouze na tomto místě na dědictví rétoriky. Rétorika poznání tak v sobě zahrnuje analýzu poznání estetického.“ Srov: Gabriel, Gottfried: *Logik und Rhetorik der Erkenntnis; zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*, Paderborn mj., 1997, 11.

⁷¹ Srov: „Die Bezeichnung eines Begriffs durch einen Ausdruck, der die Beschaffenheit eines uns vorgehaltenen Gegenstandes durch etwas ihr ähnliches, das in einem anderen Gegenstand vorhanden ist, erkennen läßt“ (Sulzer; 'Metapher'; Bd. 2, 761).

⁷² Toto pojetí vztahu smyslového a nesmyslového, mezi kterými vyvstávají podobnosti a analogie, je důsledkem pojetí termínu *Begriff*. Ten totiž zahrnoval ideje označující *jakýkoliv* obsah vědomí, totiž jak smyslové vjemy, představy, tak i pojmy rozumu.

„malířské“ schopnosti charakterizoval, navazuje na tradiční wolfffiánské dělení znaků, jako přirozené znaky.⁷³

Sulzer chápal tropy v čele s metaforou jako prostředek, kterým jazyk nabývá smyslové konkrétnosti. V tomto pojetí následoval rozhodující autority německé estetiky 50. a 60. let 18. století Johanna Jakoba Breitingera⁷⁴, Mosese Mendelssohna a Gottholda Ephraima Lessinga, neboť chápal poezii v duchu Alexandra Gottlieba Baumgartena jako dokonale smyslovou řeč. Sulzer se navíc zdůrazněním estetické percepce, zvláště pak ve svém pojetí „estetické síly“ přiblížil Johannu Gottfriedu Herderovi.⁷⁵ Sulzerovo pojetí nevybočuje zásadně ani z rámce klasické rétoriky, když definoval tropus jako substituci, ani z dobového prolnutí rétorické tradice s programem estetiky, jak jej navrhl Alexander Gottlieb Baumgarten. V tomto ohledu jsou tropy chápány jako produkty nižších poznávacích sil (zejména obrazotvornosti), které mohou do filosofie vnést estetický (rétorický) aspekt usnadňující zprostředkování filosofických myšlenek.

Sulzer a ostatní, kteří následovali Baumgartenovo pojetí poezie, našli právě v metafoře prostředek, v němž poezie naplňuje požadavek *dokonale smyslové promluvy*

Tomáš Hlobil upozorňuje, že toto pojetí sdíleli němečtí racionalisté (a populární filosofie) s britskými empiriky, zejména Johnem Lockem. Srov: Hlobil, Tomáš: 'Reflexionen der Sprache in J. J. Breitingers Überlegungen von der Auffassung der Poesie als Naturnachahmung: Metapher als natürliches Zeichen', *Listy filologické* 123 č. 3–4, 2000, 18–330.

⁷³ Sulzerovo pojetí metafor jako přirozeného znaku bylo v souladu s dalšími čelními představiteli osvícenské estetiky, kteří následovali Baumgartenův koncept. V tomto ohledu lze zmínit především pojetí Johanna Jakoba Breitingera, Mosese Mendelssohna a Gottholda Ephraima Lessinga. Srov: (Hlobil; 2000), Göbel, Helmut: *Bild und Sprache bei Lessing*, München, 1971.

⁷⁴ Srov: Hlobil, Tomáš: Reflexionen der Sprache in J.J. Breitingers Überlegungen von der Auffassung der Poesie als Naturnachahmung: Metapher als natürliches Zeichen, in: *Listy filologické* 123, 2000, č. 3–4, 318–330.

⁷⁵ Herder ; 1769.

(*oratio sensitiva perfecta*), tedy stává se místem, kde se arbitrární znak mění v přirozený a dosahuje smyslové konkrétnosti. Metafora umožňuje smyslové nazírání (*sinnliche Anschauung*) označovaného, tedy estetickou formu poznání, jež je - podle programu estetiky – analogická rozumové. V případě tohoto pojetí metafory, jak upozorňuje Gottfried Gabriel, se nejedná pouze o „rétorickou figuru nebo formu znázornění, nýbrž metafora je také estetickou poznávací formou“.⁷⁶ Metafora byla součástí, ba dokonce pilířem takto ražené koncepce estetiky.

2.3. Maimon o metaforičnosti jazyka. Transcendentální výrazy a pojmy

Sulzerův slovník - jak dokazují jeho opakovaná vydání v osmdesátých a devadesátých letech - se těšil velké oblibě. Jeho „erbovní“ povaha a popularita byly zřejmě důvodem, proč jej Maimon pojal jako východisko a terč kritiky. Mohl Sulzera považovat za ztělesnění dobově uznávaných náhledů na tropy a metaforu. A právě proti tomuto „erbovnímu“ charakteru slovníku jako reprezentativnímu spisu doby se Maimon obrací.

Maimon polemiku se Sulzerem chápe jako střet dvou filosofických metod – stejně jako dějiny filosofie nahlížel jako dějiny metod a nikoliv tezí. Vedl ji jako demonstraci předností filosofické (noetické) metody, jež je schopna úvahy o rétorických figurách pozvednout na abstraktnější úroveň.

⁷⁶ A dále: „Baumgartenem založená novověká estetika nenavázala pouze na tomto místě na dědictví rétoriky. Rétorika poznání tak v sobě zahrnuje analýzu poznání estetického.“ Srov: Gabriel;1997; 11.

Maimon zahájil ve statí *Co jsou tropy?* definici obrazných výrazů Quintilianovou definicí tropů jako *verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio*. Tuto definici označil za pouze analytickou pravdu, nikoli reálné poznání, tropus - jazykový jev – se zde opět interpretuje jako entita jazyka. Maimon tuto definici nepovažoval za nepravdivou, protože jakožto nominální je v podstatě nefalsifikovatelná.⁷⁷ S čím ale nesouhlasil, je závěr, který z ní Sulzer vyvodil - přesvědčení o metaforické povaze jazyka vůbec. Maimon si totiž plně uvědomoval závažnost epistemologických důsledků této teze. Obával se oslabujících nároků filozofie na poznání, přisuzující je naproti tomu poezii (či estetickému typu poznání). Aby ukázal nesprávnost takového závěru, odvrací se od určení tropu jako fenoménu definovaného prostřednictvím jazyka k epistemologii, neboť pouze a jedině v epistemologickém kontextu lze podle něj patřičně zodpovědět otázku, zda je jazyk převážně metaforický. Podle Sulzerova mínění byla zdrojem obrazných slov podobnost. Např. abstraktní slova měla vzniknout na základě vzájemné převoditelnosti viditelného a neviditelného. Protože podobnost chápána jako „most“ mezi oblastmi smyslového a nesmyslového (nadsmyslového, *uebersinnlich*) tvoří pilíř teze o metaforičnosti jazyka, soustředí Maimon svůj výklad právě na ni.

Epistemologicky se Maimon pokouší pojem podobnosti ukotvit v hledání jejího *objektivního základu* (*objektiver Grund*). Pojem *základ* (*Grund*) má ovšem v

⁷⁷ Srov: Kantovo pojetí nominální a reálné definice. Nominální slouží podle jeho *Logiky* k odlišení objektů navzájem, kdežto reálná vede k „Erkenntnis der Sache ihrer innern Möglichkeit nach“. Kant, Immanuel: *Logik. Ein Handbuch zur Vorlesungen* (Königsberg, 1800) §106. Dále srov: Maimonovo pojetí nominální definice - ve které navazuje na Baumgartena - kdy představa znaku (*die Vorstellung des Zeichens*) je větší než označené věci (*die Vorstellung des bezeichneten Dinges*). Srov: Maimon; 1790; 129/269.

Maimonově myšlení pevné místo.⁷⁸ Maimon při zaobcházení s tímto pojmem navázal na Kantův *zákon určitelnosti* (*Gesetz der Bestimmbarkeit*), který pracuje s termíny *určitelnost* (*das Bestimmbare*) a *určení* (*die Bestimmung*)⁷⁹. Tyto termíny můžeme chápat jako obdoby *subjektu* a *predikátu*, ovšem s tím, že se jedná výhradně o entity vědomí. Zákon určitelnosti sestávající z *určitelného* (*das Bestimmbare*, *predikát*) a *určení* (*die Bestimmung*, *subjekt*) je epistemologickým pozadím, na němž spočívá Maimonův argument ohledně pojmu podobnost, která podle něj nemůže být základem tropů:

⁷⁸ Podle výkladu Ernsta Cassirera chápal Maimon *základ* jako entitu vědomí označující „poměr určitelnosti zvláštního v poznání skrze obecné“ (*Grund bezeichnet ein Verhältnis der Bestimmbarkeit des Besonderen der Erkenntnis durch das Allgemeine*). Zjednodušeně řečeno: poměr zvláštního a obecného v poznání, určení jejich vztahu, je důvod k tomu, že se nějaká věc (*Ding*) má tak a tak. Definovat tropus tak znamená nalézt jeho základ, tj. konstelaci určení zvláštního skrze obecné (v poznání). Cit. dle Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 3., *Die nachkantischen Systeme*, Darmstadt, 1995 = 1923, 86.

⁷⁹ Podle *Kritiky čistého rozumu* „ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, ein zukommen muß“. Kant dále připomíná, že tento princip se týká obsahu a nikoliv pouze logické formy: „Je principem syntézy všech predikátů, které tvoří úplný pojem věcí“. Srov: Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, (Transcendentální dialektika, III, 2, [O transcendentálním ideálu]) 634). Nebudeme se zde zabývat Maimonovým skepticismem, který toto téma provází, a jenž vyvěrá z Maimonovy „subverzivní“ četby Kanta, jak to výstižně charakterizoval Gideon Freudenthal (nakonec, jak uvidíme, „subverzivně“ Maimon četl i Sulzera). K Maimonově skepticismu existuje bohatá literatura. Mezi jinými srov: Ehrlich, Avraham: *Das Problem des Besonderen in der theoretischen Philosophie Salomon Maimons*, Diss., Köln, 1986, (Zac; 1988), Engstler, Achim: *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Stuttgart, 1990, Bransen, Jan: *The Antinomy of Thought; Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*, Dordrecht mj., 1991, či antologii Freudenthal, Gideon (ed.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic ; Critical Assessments*, Dordrecht mj., 2003.

“Podobnost tento základ poskytnout nemůže. Neboť představme si objekt *ab* (*a* je určeno pomocí *b*), jehož vlastní výraz je *x*. Představme si jiný objekt *ai*, který (díky své podobnosti s předešlým, pokud *a* je u obou totožné) je označen tím samým výrazem, jenž je se zřetelem k němu nevlastní. Pak musíme nutně přijmout, že tento výraz musí znamenat ne celý objekt *ai* nebo *ab*, ale pouze jim oběma společné *a* (to určitelné, které je v každém z obou určeno jinak). Užití *ai* by jinak nemělo žádný důvod. Z toho vyplývá, že tento výraz je jak s ohledem na *ab*, tak i s ohledem na *ai* vlastní, protože u obou znamená právě totéž *a*.” (Maimon; 1789; 164)

Citát ukazuje, že Maimon zcela převrátil Sulzerův a způsob chápání pojmu podobnost. Jestliže podobnost byla osvícenskou tradicí spatřována jako původce nevlastního významu, je podle Maimona naopak důvodem významu vlastního. Toto pojetí umožnily zmíněné epistemologické kategorie, do kterých Maimon problematiku podobnosti a nevlastního významu přenesl. Podobnost totiž chápe na pozadí vztahu mezi určitelným (*das Bestimmbare*) a určením (*die Bestimmung*), který je obecně podmínkou k tomu, abychom mohli konstituovat jakoukoliv entitu vědomí a tedy podobnost nevyjímaje. V citované pasáži pak Maimon jako *to určitelné* (tedy v jistém smyslu *predikát*) chápe *a*, zatímco jako *určení* (můžeme též označit jako *subjekt*) *b* a *i*. Ve dvou podobných slovech, totiž *ab* a *ai* se vyskytuje stejné *určitelné*, avšak různé *určení*. Podle Maimona z toho pak vyplývá závěr, že jde o slova s vlastní významem, protože mají totožné *určitelné*. Za nositele významu a zdůrazněme, že vlastního, Maimon v těchto slovech označil *určitelné*, které se však může spojit s různými *určeními*. Určitelné si pak můžeme představit jako svého druhu *tertium comparationis*, které se stává nositelem vlastního významu.

Podobnost se tak v Maimonově pojetí stává identitou, *totožností* věcí v tom, čím jsou určeny (což je *das Bestimmbare*). Z Maimonova nového, „subverzivního“ čtení

podobnosti jako identity v „predikátu“⁸⁰ vyplývá závěr, podle něhož podobnost nemůže být zdrojem metaforičnosti, nýbrž výlučně vlastního významu. Vlastní význam se pro Maimona v důsledku tohoto postoje stává relační entitou: „reprezentuje“ relaci mezi věcmi ve vědomí (tedy relaci mezi určitelným a určením), nikoliv tyto věci samotné (*Dinge*), jak tomu bylo u Sulzera. Podle Výrazy, které jsou navzájem spojeny relací identity v určitelnosti, Maimon označuje nikoliv za metafory, nýbrž za **“transcendentální výrazy”** s vlastním významem. Podle jeho argumentace právě tyto výrazy, a nikoliv tropy tvoří jádro jazyka.⁸¹

Transcendentální výrazy označují jak smyslové, tak i nesmyslové objekty. Nelze je považovat za odvozené, tj. nelze předpokládat, že by vzhledem k nesmyslovým objektům byly metaforami. Slova, u kterých máme za to, že původně referují ke smyslovým objektům a představám těchto objektů, se ve skutečnosti vztahují k těmto objektům stejným způsobem jako k objektům nesmyslovým. Výrazy

⁸⁰ K Maimonovu pojetí subjekt-predikátového vztahu srov výše citovanou Cassirerovu knihu (Cassirer; 1995 = 1923; 85-125). Maimonovým zákonem určitelnosti se zabývá bohatá sekundární literatura. Její soupis je uveřejněn na webových stránkách www.salomon-maimon.de (31.8.2010).

⁸¹ V interpretaci transcendentálního výrazu jako slova s vlastním významem se předložená studie rozchází s interpretací dosavadních badatelů, kteří tyto výrazy považovali naopak za tropy. Srov: Zac, *‘Critique du Kant’*, 102, Atlas, *‘Salomon Maimon’s Philosophy of Language’*, 258-261. Zřejmě citovaná pasáž ohledně podobnosti „zmátla“ Atlase i Zaca, protože oba ve svém výkladu transcendentální výrazy a tropy nerozlišují, jelikož jim splývá vlastní význam s nevlastním. Atlasovo tvrzení, podle kterého je „distinkce mezi figurativním a doslovným významem platná pouze pro primitivní, nefilosofické vědomí (...)“ Filozofickou analýzou výrazů se vyjevuje společný základ obou významů, totiž logická forma myšlení, která je apriorním principem, takže rozdíl mezi nimi není platný“ (Atlas; 1957; 75) je z hlediska důkladného čtení Maimonova pojednání o tropech neudržitelné. Podobně i Zacovi splývají v jedno transcendentální výrazy a tropy: „jelikož determinace tropů implikuje použití forem myšlení, vyplývá z toho, že tyto formy konstituují transcendentální výrazy společně věcem materiálním i imateriálním.“ (Zac; 1988; 102)

jako pochopit (*begreifen*) nebo uchopit (*fassen*) nejsou metaforické, nelze z nich v žádném případě vyvozovat, že by abstraktní jazyk filozofie měl metaforický základ. Jde o transcendentální výrazy, označující jak smyslové, tak i nesmyslové objekty, či přesněji pro status významu je v tomto ohledu povaha smyslového nebo nesmyslového irelevantní, jelikož určitelné (predikát) je vždy totéž a nelze je tudíž považovat za tropy. Teorie jako např. Sulzerova,⁸² podle které jsou abstraktní slova mrtvými metaforami, vychází podle Maimona z pojetí,

“jež čerpáme z dějin lidského vývoje, že smyslové představy a pojmy (s ohledem na naše vědomí časově předchází intelektuální. Z toho se vyvozuje, že transcendentální výrazy jsou původně a vlastně určeny k označení smyslových objektů, a odtud že byly odvozeny na nadsmyslové (*uebersinnlich*).” (Maimon; 1789; 166)

I kdyby tyto výrazy, můžeme parafrázovat Maimonovo stanovisko, z empirického hlediska a historického vývoje (vědomí) předcházely výrazům označujícím nesmyslové objekty, nevyplývá z toho žádný

⁸² Rovněž je možné zmínit pojetí Johna Locka, podle něhož je jazyk plný výrazů z poezie a řečnictví. William Walker ve své práci ukazuje, že Locke zastával přes svá explicitní kritická tvrzení ohledně tropů (viz jeho *Eseje o lidském rozumu*, kniha III) názor o smyslovém původu abstraktních pojmů: považoval je za tropy nebo produkty tropologické historie. Srov: „Locke does not banish *energeia* but locates it in common linguistic usage. This implicit affirmation of rhetorical power which contests the explicit denigration of rhetoric in the *Essay* is reinforced by Locke's account of the sensible origins of all abstract terms. Implicitly identifying of all abstract terms as tropes or product of tropological history, Locke does not condemn them but identifies them as an effective means of communicating ideas.” In: Walker, William: *Locke, Literary Criticism, And Philosophy*, Cambridge University Press, 1994, 207. Pojetí tropů, proti kterému se zde Maimon staví, nalezneme i u Leibnize. Srov: „analogie mezi smyslovými a nesmyslovými věcmi sloužila jako základ tropů“. In: Leibniz, Gottfried, Wilhelm: *Nouveaux essais sur l'entendement*. Sämtliche Schriften und Briefe, vol. 6, no. 6. Berlin, 1962, 277.

závěr, který by nás informoval o povaze významu. Ten totiž není povahy empirické, nýbrž transcendentální:

„neznamená to...že by (transcendentální výrazy, pozn L. P.) neměly být vlastní s ohledem na transcendentální pojem, který je společný heterogenním věcem.“ (Maimon; 1789; 167).

Smyslová představa a pojem, popř. intelektuální představa a pojem vytvářejí význam pouze tehdy, jsou-li nahlédnuty jako odkazující k transcendentálnímu pojmu (*Begriff*),⁸³ totiž k mentální, presemiotické, předjazykové entitě. Maimon ji charakterizuje kantovsky jako *transcendentální*, protože se jedná o a priori entitu, která předchází jazyku a jeho vývoji, podobně jako v oblasti transcendentální filosofie je za transcendentální označeno to, co existuje před jakoukoliv zkušeností. Jednotlivá slova jazyka jsou pak konkretizací tohoto apriorního pojmu. Přesněji, jsou jeho různými kontexty a aktualizacemi, a je sekundární, zda je jejich povaha smyslová či nesmyslová. Stejně výrazy označující jak smyslové, tak nesmyslové objekty, se tedy od sebe neliší přenesením významu (v rámci jazyka), ale jiným kontextem použití (aktualizace) transcendentálního pojmu jakožto entity vědomí.

⁸³ V důsledku toho pak smyslová představa (*Vorstellung*) nevytváří význam a tedy ani význam odvozený. Slova neoznačují smyslové představy – to by bylo v rozporu s Maimonovou transcendentální epistemologií – nýbrž jejich syntézu v rozvažování (*Verstand*). Kromě vlivu Kantovy transcendentální filosofie na Maimonovu teorii jazyka je nutné připomenout i možný vliv Mendelssohna *O jazyce*. „Jazyk v jistém ohledu vyvíjel od všeobecných jmen k zvláštním.“ Objekty dle něj byly označeny stejným jménem nikoliv na základě podobnosti mezi nimi, nýbrž z důvodu nezřetelného smyslového vnímání objektu jakožto jednotliviny. Srov: Mendelssohn, Moses: *Über die Sprache*, In: *Gesammelte Schriften. Sprachwissenschaftliche Schriften*, Berlin, 1986, 5-28, předpokládaný rok sepsání je 1756.

Transcendentální pojem funguje jako „pozadí“, z něhož jednotlivá slova vystupují jako jeho konkrétní aktualizace.⁸⁴

Maimon přiblížil chápání transcendentálního pojmu na příkladu slova „pohyb“ (*Bewegung*). Jeho transcendentální pojem charakterizoval jako „proměnu určení v čase“ (Maimon; 1789; 168), přičemž v kontextu těla (smyslová rovina) znamená kromě změny v čase rovněž prostorovou změnu, zatímco v rovině nesmyslové (Maimon uvádí jako příklad hnutí mysli, *Gemütsbewegungen*) znamená změnu vnitřních, nikoliv vnějších poměrů. V obou případech zůstává však transcendentální pojem týž: proměna určení v čase.

Maimonův další příklad je jiného druhu: je převzat z hebrejského jazyka, konkrétně se týká slovesa *okhél* znamenajícího jak jíst, tak i spalovat podle daného kontextu užití. Podobně jako hebrejský písemný znak ל כ tohoto slova je určitým „schématem“, či sémantickou potencialitou, která nabývá uvedených významů až v konkrétním kontextu užití, je i transcendentální pojem sémantickým schématem ve vědomí, který může být použit v kontextech označujících ať už smyslové, či nesmyslové objekty. Maimon zde tedy přirovnává hebrejské písmo a

⁸⁴ Zde můžeme nalézt paralelu mezi Maimonovým pojetím transcendentálního pojmu zahrnující „jednotlivé“ významy, jež jsou jeho aktualizacemi s Bergsonovým pojetím bílého světla: „Bud' můžeme extrahovat z jednotlivých barev k obecné ideji barvy, nebo můžeme projít lupou a přivést je jednomu bodu (*single point*), kdy je získáno čisté světlo, které nechává vystoupit rozdíly mezi odstíny. První příklad definuje generický (druhový) „pojem“ s pluralitou objektů, ve kterém je vztah mezi pojmem a objektem ve smyslu subsumpce, a difference zůstávají *vnější* vůči věci. Druhý případ definuje diferenciální ideu v Deleuzově smyslu. Diferentní barvy nejsou objekty pod pojmy, ale vytvářejí řád ve směsici koexistence a sukcese *uvnitř* ideje. Vztah mezi ideou a danou barvou není subsumpce, ale aktualizace a diferenciacce. A stav difference mezi objektem a pojmem je internalizován v ideji samotné.“ Není tedy náhoda, že Deleuze vidí linii vedoucí od Maimona přes Nietzscheho k Bergsonovi. Srov: Smith, W., Daniel: *Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality*, in: Patton, Paul (ed.): *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, 1996, 33.

způsob, jímž je čteno, k transcendentálnímu pojmu a jeho projevu v jednotlivých slovech.

Jedná se zároveň o Maimonův jediný argument, který se opírá o relitu nějakého konkrétního jazyka a nikoliv o epistemologické přesvědčení. Může nás proto přivést k domněnce, že hebrejšтина byla jakýmsi východiskem Maimonova pojetí transcendentálního výrazu a pojmu.⁸⁵ V ní totiž, a nakonec v semitských jazycích vůbec, fungují jazykové znaky jako pouhá schémata (vlastně “virtuálních”) významů, jež se aktualizují až v určitém kontextu jejich použití.⁸⁶

⁸⁵ Sulzerových východiskem byla naopak němčina, jak prozrazuje úvodní věta hesla: „Tropen könnten *im Deutschen* (kurzíva L. P.) durch Ableitungen gegeben werden“. Podobně i Karl Philipp Moritz napsal stať o obrazných výrazech s názvem *Über die Bildsamkeit der deutschen Sprache* (kurzíva L. P., In: *Deutsche Monatsschrift*, 1792, 1. Bd., 168-172.

⁸⁶ Nabízí se otázka, do jaké míry je vlastně Maimonovo pojetí transcendentálního pojmu teoretickou reflexí jazykového prostředí (a kulturního, viz úvodní pasáž, kde byl uveden *Životopis*), z něhož vzešel. Do jaké míry je jeho filosofie jazyka vlastně reflexí struktury hebrejského jazyka (resp. semitských jazyků vůbec), jež je formulována, či „prosakuje“ v termínech transcendentální filosofie? Maimonem kritizované teorie o původu jazyka vznikly vlastně neuvědoměle na bázi pouze určitého typu jazyků a na jiné typy jazyků, např. právě jazyky semitské, je aplikovat nelze. Otázka jazyka a významu je dále úzce propojena s teologií, př. esoterikou. Tak Maimon uvádí, že teoretická kabala se zabývá učením „o Bohu, jeho attributech, které jsou vyjádřeny v jeho rozličných jménech“ (srov: Maimon; 1792; 127). Jinému zkoumání je přenechána tematika vazby Maimonovy filosofie jazyka a kabaly. Je třeba rovněž poznamenat, že Maimonovo pojetí jazyka opírající se o strukturu orientálních jazyků, z čehož pak plynou jeho závěry ohledně vlastního a nevlastního významu, bylo v příkrém rozporu s rozšířenými osvícenskými stanovisky ohledně figurativní-poetické povahy orientálních jazyků: „moreover, it was believed that some languages of the present day - especially Arabic, Persian, and other ‘oriental’ languages - continue to rely heavily on figures, a quality that was associated with the supposedly more passionate and ‘poetic’ souls of non-Europeans“. Srov: Hudson, Nicholas: *Theories of language*, Nisbet. B., H., Rawson, Claude (ed.): *The Cambridge History of Literary Criticism*, Volume IV, *The Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1997, 345. Maimon – pro kterého byla hebrejšтина mateřským jazykem – takovéto „romantizující“ pojetí Orientu rozhodně nesdílel.

Podobně jako metafora *nevede* k odhalení podobnosti mezi věcmi, nýbrž podle Maimona *vyvěrá* z transcendentálního pojmu přítomného a priori v mysli, vyvěrají v hebrejštině z písemného znaku slova s různými významy (jako v případě zmíněného slova *okhél*), které však písemný znak zastřešuje. Jednotlivá slova jsou spřízněná právě vztahem k tomuto znaku, obdobně jako jednotlivé členy a významy metafory odkazují k zastřešujícímu transcendentálnímu pojmu.⁸⁷

Vedle tohoto založení metafory na transcendentální a apriorní úrovni, je pro Maimona klíčové to, že *vyvěrá* z transcendentálního *pojmu* (*Begriff*), tedy že je pojmového, abstraktního charakteru. To nás přivádí zpět k chápání metafory, které bylo představené ve Wolffově spise *O plodných pojmech* (1737). Wolff začlenil metaforu do rámce pojednání o *ars inveniendi*, schopnosti vynalézat, která spočívala na pojetí logiky jako kánonu pravdy, z něhož je možné získat dedukci pravdy další. S tímto pojetím logiky se však Maimon, jakožto následovník Kanta, nemohl ztotožňovat.⁸⁸ Odhlédneme-li však tohoto rozdílného zarámování úvah o metafoře, nelze přehlédnout blízkost mezi Maimonovými a Wolffovými názory. Podle Wolffa, stejně jako podle Maimona odkazuje podobnost k obecnému pojmu

⁸⁷ Hebrejský jazyk je tedy přinejmenším metaforou Maimonova pojetí metafory.

⁸⁸ Srov výklad Gotfrieda Gabriela: „(...) logika byla učební metodou jak myslet, a proto byla chápána jako *ars inveniendi*, umění vynalézat. Kant oproti tomu namítá, zda nám logika skutečně může nabídnout kánon pravdy, zda spíše nevytváří „kánon“ pro to, jak soudit, a to ještě pouze ve formálním hledisku.“ Srov: Gabriel, 1997; Kapitola *Logické a analogické myšlení*. Pro Maimona, jak známo, byla logika ještě v dalekosáhlejším rozsahu, nežli pro Kanta, pouze formální metodou toho, jak soudit. Jak uvádí Samuel Atlas, Maimon se odchyluje od Kanta „in that he considered the transcendental logic of Kant, which established principles of experience in general (*überhaupt*), (...) also to belong to formal thought, which cannot determine the cognition of this or that particular object of reality“. Srov: Atlas, Samuel: Solomon Maimon's Philosophy of Language Critically Examined, in: *Hebrew Union College Annual*, (Vol. XXVIII, 1957), 255.

(v Maimmonově pojetí se nadto jedná o pojem *transcendentální*). Maimon se zdá navazovat na ten impuls Wolffova spisu, kde je metafora chápána jako způsob srovnání, jež odkazuje k obecnější, pojmové úrovni.

Wolff však nevěnoval metafoře tolik pozornosti, protože jí vytvořená obecnost je pouze vágního charakteru jako nakonec vše vyvěrající z oblasti nezřetelného poznání. Naopak pro Maimona se pojetí metafory jakožto entity odkazující k abstraktnímu a obecnému transcendentálnímu pojmu stalo klíčovým. Maimon jím chtěl vyvrátit náhled, který v metafoře spatřoval nejen nástroj estetického poznání, nýbrž na tomto základě charakterizoval původ a povahu jazyka jako takového. Tedy pojetí, které zastával Sulzer, ale i další představitelé německé osvícenské tradice druhé poloviny 18. století (Lessing, Mendelssohn, Breitinger a další).

Podle jedné ze Sulzerových tezí „sestává jazyk z větší části z poezie“. Naproti tomu podle Maimona tíhne jazyk k abstrakci a nereprezentuje konkrétní, je to médium navýsost filozofické, ve kterém poezii náleží pouze okrajové místo.⁸⁹ Sulzerovu teorii metafory, s níž bylo úzce svázáno i rozšířené dobové přesvědčení o metaforickém původu a rázu jazyka, postavené na teorii poznání předpokládající soulad mezi smyslovým a rozumovým, Maimon, zastánce Kantovy transcendentální filosofie, jednoznačně odmítl. Z jeho

⁸⁹ Tento výklad Maimonova pojetí jazyka v mnohém navazuje na způsob, jakým Tomáš Hlobil interpretoval Kanta a jeho náhled na jazyk. Hlobil se srovnání kantovského a předkantovského pojetí jazyka věnoval v několika svých studiích. Srov: např. Hlobil, Tomáš: *Zwei Auffassungen von der Sprache, Poesie und Nachahmung: G.E. Lessing und F. Schiller. Orbis Litterarum. International Review of Literary Studies* 56, 2001, No. 2, 81–92, dále srov: týž: *Kant on Language and Poetry: Poetry without Language. Kant-Studien* 89, 1998, Nr. 1, 35–43. Česky vyšlo jako *Pojmová obecnost jazyka a názornost poezie (Friedrich Schiller): poezie bez jazyka (Immanuel Kant)*, in: *Jazyk, poezie a teorie nápodoby. Příspěvek k dějinám britské a německé estetiky 18. století*, Olomouc, 2001, 124–142.

hlediska nelze mluvit o smyslovém *poznání* bez přítomnosti syntézy rozvažování v pojmu. V důsledku toho konkrétní smyslové představy (*Vorstellung*) význam nevytváří a slova takové smyslové představy neoznačují.⁹⁰

Maimon však nahlížel na jazyk jako na soustavu tvořenou nikoli reprezentacemi věcí, nýbrž apiktoriálními abstrakty a pojmovými znaky vytvořenými na bázi pojmové identity zbavené veškeré obsahovosti.⁹¹ Tímto pojetím opustil osvícenskou reprezentační teorii jazyka a ohlásil skepsi vůči možnostem reference jazykového znaku vůbec spuštenou Kantovou transcendentální filosofií.

Podobně jako Maimon i Friedrich Schiller došel aplikací Kantovy epistemologie na jazyk ke zjištění jeho pojmové povahy spočívající v 'tendenci k obecnému', a je proto ve sporu s označením individuálního (což je úkolem básníka). Jazyk staví všechno před rozvažování a básník má všechno postavit před obrazotvornost (znázornit).⁹² Schiller

⁹⁰ Polemiku Maimon-Sulzer můžeme v jistém ohledu chápat jako předchůdkyni polemiky Fichte-Schiller, protože (Schiller se nakonec v koncepci uměleckého filosofického stylu navázal mj. na Sulzera) právě i Fichtovi jde o vymezení oblasti filosofie a poezie, či umělecké prózy, a tím i rozumu a obrazotvornosti. Srov: Fichte, jenž vyčítal Schillerovi jeho styl s odůvodněním, že „Schiller begleitete nicht den Begriff durch Bilder, sondern er ersetze ihn durch sie und wolle die Einbildungskraft zwingen zu denken“. To ale podle Fichte není možné. Schiller pak v odpovědi představuje ideály filosofické umělecké prózy, přičemž zde vychází z rétorického učení o třech stylech. Srov: Ueding, Gert: *Schillers Rhetorik: Idealistische Wirkungsästhetik und rhetorische Tradition*, Tübingen, 1971, 112.

⁹¹ Tedy v podobném duchu jako Immanuel Kant, jak ukázal ve své studii Tomáš Hlobil. Srov Tomáš Hlobil, 'Kant on Language and Poetry: Poetry without Language', *Kant-Studien* 89 Nr. 1 (1998): 35–43. K pojetí jazyka bezprostředně po Kantovi srov mezi jiným práci Pietro Perconti, *Kantian linguistics; theories of mental representation and the linguistic transformation of Kantism*, Münster, 1999. O Maimonovi se však Perconti v práci nezmiňuje.

⁹² Srov: "Die Natur des Mediums, dessen der Dichter sich bedient, besteht also »in einer Tendenz zum *Allgemeinen*«, und liegt daher mit der Bezeichnung des Individuellen (welches die Aufgabe ist) im Streit. Die Sprache stellt alles vor den *Verstand*, und der Dichter soll alles vor die *Einbildungskraft* bringen (darstellen); die Dichtkunst will *Anschauungen*, die Sprache gibt

a Maimon sice shledávají v jazyce převahu abstrakce na úkor individuality, avšak zatímco pro Schillera-básníka tato skutečnost znamená překážku, pro Maimona je naopak stvrzením filosofické povahy jazyka, ve kterém básnickým metaforám náleží pouze okrajové místo.

2.4. Abstrakce a jazyk. Důvtip (*Witz*), důmysl (*Scharfsinn*) a rozvažování (*Verstand*)

Jak Maimon, tak Wolff spatřovali v metafoře prostředek vytvářející na základě podobnosti abstraktní pojem. Bylo uvedeno, že pojetí logiky ve Wolffově smyslu Maimon nesdílel. U Maimona nezakládá *tertium comparationis* metodu vedoucí k odhalení nových pravd, nýbrž je transcendentální, apriorní formou. Naléhavou pro něj přestala být otázka způsobu, jakým rozšiřovat pravdy, a naopak se jí stala otázka nakolik se myšlení - je-li logika pouze formální - vztahuje k jednotlivinám. S ohledem na jazyk pak vyvstává otázka, jakým způsobem jsou v něm jednotliviny vůbec zastoupeny, kryje-li se význam s takovouto intersubjektivní transcendentální formou?

Na tomto místě je třeba připomenout skutečnost, že Maimon na rozdíl od Kanta zařadil i *transcendentální* logiku do oblasti, která se vyznačuje formálním poznáním. Znamená to, že rámcem transcendentálních výrazů je formální poznání,

nur *Begriffe*.“ In: Schiller, Friedrich, *Kallias oder über die Schönheit*, Sämtliche Werke, Band 5, München, 1962, 432. Dále srov již zmíněné Hlobilovy studie.

které je charakterizováno tím, že není s to determinovat jednotlivé objekty reality.⁹³

Problém metaforičnosti jazyka Maimon vyvrátil postulováním významu pojatého jako transcendentální entita vědomí, totiž pojem. Jestliže jazyk vyvěrá z množiny abstraktních a obecných transcendentálních pojmů a priori přítomných v mysli, jakým způsobem je v něm zastoupeno jednotlivé? Tato otázka může být zodpovězena objasněním toho, co Maimon rozuměl pod slovem „abstrakce“? Že právě vztah abstraktního a konkrétního a způsob jeho projevu v jazyce pro něj představoval klíčový problém, ukazuje rozsáhlá poznámka, o níž je na příslušném místě výkladu doplněna poslední „verze“ stati *Co jsou tropy?*, totiž krátký spis *O filosofických a rétorických figurách* (1793)⁹⁴

„Ve skutečnosti se tu neděje žádná abstrakce, nýbrž pouze něco abstrakci podobného. *Pohyb* vůbec není abstrahován z jeho zvláštního určení, poté, co je myšleno jako jím určené, nýbrž zvláštní určení není vůbec zaregistrováno“ (Maimon; 1793; 253).⁹⁵

⁹³ Srov: charakteristiku Samuela Atlase: “Maimon, however, deviated from Kant, in that he considered the transcendental logic of Kant, which established principles of experience in general (*überhaupt*), i.e. principles of thought without which experience as such would be impossible, also to belong to formal thought, which cannot determine the cognition of this or that particular object of reality. From the principles of thought which are necessary and indispensable for experience in general, there cannot be derived the cognition of particular objects of experience. In this respect Maimon fundamentally deviates from Kant.” (Atlas; 1957; 255).

⁹⁴ Protože je pasáž zařazená do stati z roku 1793, měli bysme se jí věnovat až na samotném konci práce. Nicméně je zde možná výjimka, protože právě v poznámce pod čarou tohoto spisu, ve kterém Maimon nechal znovu otisknout stat' *Co jsou tropy?* vysvětluje výše položenou otázku, která je nezbytná k nynějšímu výkladu.

⁹⁵ Abstrakce tak pro Maimona znamená abstrahovat z něčeho, podobně jako pro Kanta, který v tomto bodě navázal na Baumgartena: „man braucht in der Logik den Ausdruck ‘Abstraktion’ nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: etwas abstrahieren (abtrahere aliquid), sondern von etwas abstrahieren (abstrahere ab aliquo)“. Srov: Kant, Immanuel: *Logik*, § 6, pozn. 2. Cit dle: Schweizer, H., R. (ed.): *Theoretische Ästhetik. Die*

Abstrakce v jazyce je v Maimonově pojetí proces označující stupeň a míru poznání ze strany subjektu. Abstrakce pro něj znamená postup od rozmanitého (*das Mannigfaltige*), nerozlišeného, k „jednotě vědomí“ (*Einheit des Bewusstsein*).⁹⁶ Přechod od rozmanitosti k „jednotě vědomí“⁹⁷ se odehrává dvěma možnými způsoby (podle toho je abstrakce dvojího typu): a to buď prostřednictvím rozvažování (*Verstand*), anebo obrazotvornosti (*Einbildungskraft*). Zatímco v prvním případě má abstrakce ráz subjekt-predikátové „jednoty“, ve druhém je spojení vytvořené obrazotvorností pouze nahodilé. To znamená, že abstrakce pro Maimona označuje jakési „vědomé“ stádium mentální aktivity subjektu, nikoliv např. logickou subsumpci jednotlivého vůči obecnému. Pro vztah *die Bestimmung* (subjekt) a *das Bestimmbare* (predikát), které vytváří jazykovou abstrakci, je klíčová jejich relace k vědomí.

Toto pojetí abstrakce spočívající na postupu od nevědomé rozmanitosti k jednotě vědomí, je stěžejní i ve vztahu k jazyku. Role rozvažování a obrazotvornosti z předchozího výkladu jsou zde nahrazeny poznávacími schopnostmi, jejichž uvedením Maimon výklad otevírá:

“Vytváření jazyka prozrazuje mimořádně mnoho důvtipu (*Witz*) a důmyslu (*Scharfsinn*) zároveň, neboť transcendentální výrazy znamenají transcendentální pojmy.” (Maimon; 1789; 170)

grundlegenden Abschnitte der Ästhetica, Hamburg, 1983, 218, pozn. 97.

⁹⁶ Takto Maimon chápal i věc o sobě, tj. jako to, co je nerozlišené na rovině vědomí. Srov: Atlas, Samuel: Salomon Maimon's Philosophy of Language. Critically Examined, in: *Hebrew Union College Annual*, (Vol. XXVIII, 1957), 253-288.

⁹⁷ Což je vlastně pro Maimona definice poznání. Srov: Maimon; 1790; 129/269.

Z pojmové povahy transcendentálních výrazů Maimon vyvozuje, že činiteli, jež utvářejí jazyk, jsou důvtip (*Witz*) a důmysl (*Scharfsinn*).⁹⁸ Vztah mezi nimi a abstraktním pojmem (*Begriff*) blíže představuje následujícím způsobem:

„Tyto (tj. transcendentální pojmy, pozn. L.P.) jsou vytvořeny srovnáváním věcí a náhledem jejich, totožnosti (*Einerleiheit*), což je záležitostí důvtipu (*Witz*); dále se zde předpokládá vysoký stupeň abstrakce, bez čehož se tato totožnost nemůže myslet o sobě. Je ale třeba poznamenat, že působení důvtipu má daleko širší dosah než působení rozvažování (*Verstand*). Proto nacházíme v každém jazyce výrazy pro transcendentální pojmy (tedy ty, jež jsou v rozličných typech věcí totožné). Chybí ale z větší části výrazy pro konkrétní pojmy (které by předchozí určovaly právě z hlediska těchto rozličných typů), tj. máme výraz pro pohyb vůbec, ne ale pro pohyb těla nebo mysli.” (Maimon; 1789; 170-171)

V této pasáži a ani dále v textu již Maimon důmysl nezmiňuje, pozornost naopak obrací k dvojici důvtip/rozvažování.⁹⁹ V ní proti sobě stojí mohutnost, která generalizuje a zaměřuje se na totožnost ve vztazích mezi věcmi, důvtip¹⁰⁰ a mohutnost směřující naopak k pojmům jednotlivin v jejich diferenci, rozvažování.¹⁰¹ Protože

⁹⁸ Výraz „utváření“ je překladem německého slova *Erfindung*, které naznačuje spojení s výrazem *ars inveniendi*, jež bylo v 18. století běžně chápáno jako oblast působení důvtipu.

⁹⁹ Z textu při tom není jasné, k jaké mohutnosti Maimon důmysl přiřazoval. Tj. zda např. podobně jako Baumgarten chápal důvtip a důmysl jako navzájem propojené a stavěl je proti rozvažování (které je tu v roli anglického *judgement* a Kantovy soudnosti, *Urteilkraft*), anebo zda chápal důmysl jako *acumen* zaměřující se na jednotliviny, podobně jako zde definované rozvažování. Srov: Gründer, Karlfried / Ritter, Joachim / Gabriel, Gottfried (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 2008, heslo Gottfrieda Gabriela Witz, sv. 12.

¹⁰⁰ Z předchozí pasáže víme, že „srovnání věcí“ nepopisuje proces logického souzení směřujícího k objektům, nýbrž proces od „nevědomé“ rozmanitosti k „vědomé“ jednotě, který se děje na základě zachycování vztahů mezi věcmi.

¹⁰¹ To je nakonec v souladu se způsobem, jakým Maimon chápal rozvažování vůbec, jak ukazuje např. *Filosofický slovník*, kde jej

v jazyce převládá ve své činnosti důvtip nad rozvažováním, dominují v něm abstraktní výrazy oproti těm, které referují k jednotlivinám. Důvtip zachycuje v rozličných věcech podobnost – v konečném důsledku jde o jejich totožnost v predikátu (*das Bestimmbare*) - aniž by však tyto věci samotné v jejich diferenci určoval.

Z hlediska důvtipu je jednotlivé pojato jako to, co zůstává nepoznané, „neintegrované“ do sítě vztahů (podobnosti). V takovémto pojetí jsou jednotlivé a obecné rozličné co do stupně, nejedná se o zcela heterogenní entity. Větší působnost důvtipu nad rozvažováním v jazyce ale podle Maimona

„ (...) v žádném případě nedokazuje Lockovo tvrzení, že totiž rozvažování a důvtip jsou ve svých působeních protichůdné, nýbrž příčinou toto je, že každé vědění, jehož chceme dosáhnout, již vyžaduje nějaké dosažené vědění; tedy to, co je v rozličných věcech totožné, bude poznáno dříve než to, v čem se vzájemně odlišují (pokud zde nedochází ke srovnání). Je-li však to, v čem jsou věci rozličné (zvláštní určení každé z nich) opět něčím, co je v nich totožné s něčím třetím, pak je to poznáno právě tím.“ (Maimon; 1789; 171-172)

Maimon se tu obrací proti pojetí převládající v anglické tradici (a od ní přejaté německé) navazující na Quintiliánův požadavek kontrolovat důvtip (*ingenium, wit*) prostřednictvím důmyslu (*iudicium, judgement*)¹⁰². Locke, kterého Maimon přímo uvádí, vztahoval důvtip (*wit*) přímo k obrazotvornosti (*imagination*) a - na rozdíl od např. Hobbese - jej na stupnici poznávacích mohutností v jistém smyslu znehodnotil. Důvtip je pro Locka „mohutnost vytvářející obrazné výrazy (...) produkující poetologicko-rétorickou

definuje jako formu difference (*Verschiedenheit*). Srov: Maimon, Salomon: *Philosophisches Wörterbuch*, Berlin, 1791, heslo: *Apprehenzion und Association der Einbildungskraft*, 15.

¹⁰² Tato konstelace byla podle Gabriela zachována až do Kanta. Srov: Gabriel; 2008; sv. 12; heslo *Witz*.

ozdobu (*ornatus*)“.¹⁰³ Tím, že Maimon přiblížil důvtip k rozvažování a naopak oblasti poetologicko-rétorické jej odňal, odklonil se od chápání důvtipu - vyjádřeno termíny Gottfrieda Gabriela – ve smyslu „analogicko-estetickém“ ve prospěch chápání „vědecko-logického“.¹⁰⁴

Zatímco u Baumgartena (Sulzera a dalších) byla metafora prostředkem estetické formy poznání, spočívá u Maimona na logicko-vědeckém pojetí důvtipu, který podobnost mezi jednotlivinami zahrnuje pod zastřešující pojem. Ten Maimon nadto důrazně označuje jako vlastní význam. Z teze, již zasával Sulzer a podle níž „jazyk sestává z větší části z poezie“, by vyplývalo, že je jazyk fenoménem, na který je třeba nahlížet právě z pohledu „této druhé logiky“, tj. estetiky – postoj, který Maimon odmítal připustit.

Podle Gabriela lze „rozdíl obou pojetí světa ukázat na tom, jak určují poměr zvláštního k obecnému, a hlavně na tom, jak zacházejí se zvláštním, se kterým se střetáváme ve formě vlastních jmen. Pro Baumgartena jsou vlastní jména

¹⁰³ Na toto rozlišení pak navázal Kant ve své *Antropologii* (1798, 1800). Podle Kanta se důvtip vyznačuje schopností „Ähnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen aufzufinden und so, was der Witz tut, für den Verstand Stoff zu geben, um seine Begriffe allgemein zu machen“. Protipól důvtipu a soudnosti (*Urteilstkraft*, tedy vlastně *Scharfsinn*) spočívá v tom, že „soudnost nachází ke všeobecnému zvláštní, naproti tomu důvtip (*Witz*, *ingenium*) k zvláštnímu myslí obecné“ Srov: Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798; 55§; §44.

¹⁰⁴ Tato pasáž se opírá o pojetí Gottfrieda Gabriela, jenž rozlišuje dvě pojetí důvtipu (*Witz*) a důmyslu (*Scharfsinn*): totiž esteticko-analogické a logické-vědecké, přičemž: „V logicko-vědeckém zachycení světa se důvtip (*Witz*) orientuje na jednotlivé, aby vyhledal podobnosti u rozdílných jednotlivostí. Působí zde ve smyslu sjednocujícího tvoření pojmů (generalizace). Důmysl (*Scharfsinn*) se naopak orientuje na všeobecné, aby vyhledal u podobných pojmů rozdílné znaky. Působí zde ve smyslu oddělujícího tvoření pojmu. V analogicko-estetickém zachycení světa se důvtip orientuje na všeobecné, aby mezi zcela rozličnými pojmy a oblastmi založil podobnost. Působí tu ve smyslu sjednocujícího tvoření metafor a zabraňuje dělicímu, vymežujícímu vytváření pojmů. Důmysl se zaměřuje na jednotlivé, aby na podobných jednotlivých věcech poukázal na rozdílnosti.“ Srov: Gabriel; 1997; 111.

obzvláště poetická, což je dáno tím, že zastupují individua.¹⁰⁵ Maimon se naproti tomu ve své argumentaci výslovně staví vůči vlastním jménům, nakonec vlastní význam nikdy nenáleží slovu, ale entitě vědomí referující k víceru slovům. Resp. vlastní jména v jeho pojetí nerefekují k individualitě, nýbrž pojmu jakožto abstraktní entitě vědomí.

V Maimonově cíli, totiž ukotvit v jazyce logicko-vědecké pojetí důvtipu, můžeme spatřovat implicitní kritiku dobového rozmachu romantických teorií důvtipu (vrcholících u Friedricha Schlegela¹⁰⁶) na straně jedné a teoriích génia, které vůči němu stavěly právě důvtip na straně druhé. Za protagonisty tohoto pojetí lze považovat zejména Goetha a Schillera.¹⁰⁷

Maimonovo pojetí logicko-vědeckého důvtipu vytvářející totožnost jednotlivého v pojmu se nicméně nekryje s těmy procesy logiky, které se staly předmětem kritiky ze strany Goetha a dále např. Friedricha Nietzsche. Podle Gabrielova výkladu „Goethe kritizuje vytváření pojmů (*Begriffsbildung*), které znamená zevšeobecnění, abstrahování, odvrát od zvláštností jednotlivých věcí, jež jsou pojaty pod jeden pojem“. Podobně Nietzsche kritizuje logiku za to, „že se snaží rozličné pojmovat jako v jistém ohledu identické. Jde o to, že ‘identické’ případy rovná se případy téhož všeobecného za současného odhlédnutí od

¹⁰⁵ Srov: Ibid., 112.

¹⁰⁶ Srov: Schlegel, Friedrich: *Kritische Fragmente* (*Lyceums-Fragmente*), In: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe, Bd. 2, München (mj.), 1967, 147-164.

¹⁰⁷ Srov: Siegbert, Latzel, „*Vernunft*“, „*Verstand*“ und „*Witz*“ bei Schiller, München, 1960. Dále lze v tomto ohledu zmínit Kanta, jenž v kapitole o „*Talentech v poznávacích mohutnostech*“ přisuzuje důvtipu jistý stupeň originality, čímž jej odlišuje od obrazotvornosti, přece však není tak originální jako génius, protože „génius je originalita ve vytváření produktů poznávací mohutnosti“ (Kant; 1798; §54). Naproti tomu pro Maimona důvtip není schopností, jíž by někteří jedinci disponovali ve větší míře než jiní, nýbrž prostě schopností mysli, jíž je obdarován každý stejně, čímž v podstatě vylučuje spojení důvtipu a originality.

individuálních rozdílů. (...) Soudem je myšlena predikativní výpověď, a ta ve skutečnosti předpokládá, že jeden a tentýž predikát může připadnout vícero subjektům.“¹⁰⁸

Pro objasnění Maimonova pojetí totožnosti objektů při společném predikátu je třeba připomenout pasáž již výše citovanou:

„...představme si objekt *ab* (*a* je určeno pomocí *b*) jehož vlastní výraz je *x*. Představme si jiný objekt *ai*, který (*díky své podobnosti s předešlým, pokud a u obou je totožné /kurzíva L. P./*) je označen tím samým výrazem...“ (Maimon; 1789; 164)

Objekty jsou totožné na základě jednoho predikátu (zde *a*), nicméně jsou zcela rozličné v subjektu (*i*, *b*), takže v konečném důsledku objekty nejsou totožné, ale pouze 'podobné', dalo by se říci analogické. Pro Maimona však vztah *das Bestimmbare/die Bestimmung* určoval oblast tzv. reálného, tj. vztahem subjekt-predikát popisuje povahu, konstituci objektu jako objektu pro myšlení. Znamená to, že tyto nejsou konstituenty soudu, které pak v konečném důsledku (a to je bod Nietzscheovy kritiky) mohou být chápány jako výpověď o reálném statutu věcí (*Sachverhalt*). Odhalení podobnosti (totožnosti v predikátu), nemá za následek nivelizaci rozdílů mezi objekty nebo „falšování“, zkreslení reality, protože vypovídá pouze o stupni a míře poznání ze strany vědomí. Jednotlivé podle Maimona, abychom uzavřeli připomenutím pojetí abstrakce z úvodu této sekce, není něco, co by bylo zahrnuto pod obecné a jím překryto, nýbrž to, co (dosud) nebylo zachyceno vědomím.

¹⁰⁸ Srov: Gabriel; 1997; 35.

2.5. Co tedy jsou tropy?

Jazyk je abstraktní v tom smyslu, že jednotlivé ještě nebylo poznáno. Jazyk tak v podstatě vyjadřuje stupeň našeho poznání vzhledem k jednotlivému. Avšak Maimon naznačuje, že abstrakce není jediným důvodem, proč jazyk neoznačuje konkrétní. Tak např. v jazyce existují dva odlišné výrazy *člověk* a *zvíře*, aniž by v těchto výrazech byla podle něj reflektována podobnost mezi nimi, tj. aniž by za těmito odlišnými výrazy byl reflektován pojem, jenž je spojuje, tedy společný predikát (východiskem je tu scholastický pojem člověka *animal rationale*). Na straně jedné tedy v jazyce působí abstrakce pojmu (*Begriff*) nezahrnující konkrétní, na straně druhé je tu konkrétnost v podobě nahodilosti výrazu (*Ausdruck*). Ani v jednom případě není objekt zastoupen zcela – pojem je příliš obecný, než aby zahrnoval to, co je v objektu jedinečné (*die Bestimmung*). Výraz je zase příliš nahodilý, než aby v něm byl pojem transparentní (*das Bestimmbare*).¹⁰⁹

O transcendentálních výrazech již víme, že tíhnou k abstraktnější formě. Jak je tomu ale s tropy?

Maimon je vykazuje do oblasti subjektivních vztahů, přičemž, jak sám upozorňuje, subjektivním zde nemyslí nahodilou subjektivitu, “která u jednotlivých myslících individuí má vždy jiný důvod, nýbrž podstatnou subjektivitu, vztahy vlastní celému druhu, tj. prostřednictvím forem našich poznávacích mohutností, které se vztahují k objektům vůbec” (Maimon, 1789; 165). Jako příklady těchto vztahů mezi věcmi, jež jsou vytvořené formami našich poznávacích mohutností, uvádí substanci, akcidence, příčinu a následek.

¹⁰⁹ Východiskem je podle Maimona vytvoření filosofického jazyka, v němž by tyto nedostatky byly překonány. Srov: Maimon, 1793, 253.

Tropy mají svůj původ nikoliv v oblasti objektů, nýbrž ve formách poznání (a priori), prostřednictvím kterých se k těmto objektům vztahujeme – což pro Maimona není nic jiného než oblast logiky. Tropy a jazyk poezie vůbec, je tak stejně subjektivní jako příčina a následek, substance a akcidence atd. Je to apriorní forma, pomocí které se vztahujeme k objektům. To ale platí i pro transcendentální výrazy, které rovněž náleží oblasti formálního poznání, v němž se pohybujeme pouze v rámci myšlení samotného bez přesahu k jednotlivinám. Jaký je tedy rozdíl mezi tropy a transcendentálními výrazy? ¹¹⁰ Na tuto otázku, kterou dosud autoři pojednávající o Maimonově pojetí jazyka ponechali bez povšimnutí, ¹¹¹ odpovídá Maimon v následující pasáži:

“transcendentální výrazy, které jsou jimi na základě podobnosti objektů, tedy musí být vyloučeny z oblasti tropů. Vlastní tropy jsou transcendentální výrazy, které jsou společné heterogenním věcem na základě formy.” (Maimon; 1789; 174)

Zatímco tedy transcendentální výrazy jsou výrazy referující k podobnosti, přímo totožnosti určitého, je

¹¹⁰ Maimon vlastní význam nechápal jako to, co je vhodné, příhodné přiměřené či přiléhavé „vzhledem k tématu, situaci i věcem“ ve smyslu Aristotelova *prepon*, ani ve smyslu *kyrion*, tj. běžného, doslovného, známého, či *idion*, protože vlastní a nevlastní význam jsou dva zcela odlišné způsoby vztahování subjektu, resp. jeho vytváření relací mezi věcmi. Rozdíl mezi *verba propria* a *verba translata* pro Maimona znamená rozdíl *transcendentální* realcí podobnosti a *formální* relací typu kauzality. Na rozličná chápání výrazu „vlastní“ u Aristotela poukázal Jacques Derrida ve studii *Bílá mytologie*. Srov: Derrida, Jacques: *Bílá mytologie*, in: *Texty k dekonstrukci*, Bratislava 1993, přeložil Miroslav Petříček, 214-215.

¹¹¹ Z jejich výkladu vyplývá, že Maimon nerozlišoval mezi tropy a transcendentální výrazy, resp. že se jeho pojetí vyčerpává tím, že polemizoval s nevlastním významem přisuzovaným tropům a oproti tomu postavil vlastní výrazy chápané jako transcendentální významy a tropům již dále pozornost není věnována. V této souvislosti mám na mysli především studii Samuela Atlase, protože Zac ani Rauscher k problému nepřistupují vůbec. Viz pozn. 81.

v případě tropů tato podobnost pouze formálního rázu. Podobnost je tu vytvořena na základě formy poznání, která je zcela subjektivní. Je to právě subjektivní forma, k níž tropy referují.¹¹² Tropy jsou dále definovány jako

“výrazy, které jsou odvozeny od jednoho členu poměru (který ony původně a vlastně znamenají) na jeho korelát. Podobné věci, tj. ty, které jsou vůči sobě v objektivním vztahu totožnosti, mohou z tohoto důvodu mít sice společný výraz. Tento výraz však není vlastní ani jednomu z obou, nýbrž tomu, co je v nich totožné. Naproti tomu má záměna korelátů relativní formy I) subjektivní důvod (subjektivní spojení obou prostřednictvím této formy, ve které mohou být navzájem substituovány). II) Takže tento výraz neznámá něco oběma společného, protože se sice jako koreláty navzájem k sobě vztahují, avšak zároveň se musí navzájem vylučovat. Proto jsou to pravé tropy.” (Maimon; 1789; 174-175)

Tropy nevytvářejí pojem, který by podobnost myslel jako pojmovou identitu. Oproti formě důvtipu, který Maimon, jak jsme viděli, přiblížil rozvažování, jsou postaveny tropy jakožto forma obrazotvornosti, která se vyznačuje tím, že jí vytvořená podobnost není pojmem, nýbrž jeho iluzí. Mimo formu obrazotvornosti jsou totiž objekty ve vztahu difference – Maimon dokonce říká, že se vzájemně vylučují. Maimonovým příkladem tropu je výraz *večer* (*Abend*). Ten podle něj znamená jak čas, tak krajinu (prostor) před západem slunce, a zdá se tak být transcendentálním výrazem. Tak tomu však není, nejde tu o transcendentální pojem, ale pouze o formu, kterou vytvořila naše obrazotvornost.

¹¹² Maimon se tu zjevně blíží Kantovu pojetí metafory: podle Kanta je stejně jako pro Maimona metafora formou našich poznávacích sil. Jako příklad metafory uvádí Kant, když “despotický stát nazveme pouhým strojem (jako je např. ruční mlýnek), neboť je ovládán jedinou absolutní vůlí. ...Mezi despotickým státem a ručním mlýnkem sice není žádná podobnost, je však mezi pravidly, podle nichž reflektujeme jedno i druhé a jejich kauzalitu.” Srov: Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg, 2001, §59, 254.

„V žádném případě neznamena tento výraz nic jim oběma společného...Musíme přijmout, že tento výraz náleží původně a vlastně jen jednomu, ze kterého byl odvozen na jiný (...), protože může být doba před západem slunce pochopena o sobě také bez vztahu ke krajině, nikoliv ale naopak, tak je přirozené, že výraz byl původně přisouzen době a vzhledem ke krajině je tropem.“ (Maimon; 1789; 176)

Ve vztahu k prostoru je výraz *večer* tropem, jelikož je následkem přenesení obrazotvornosti večera jako časové relace na relace prostoru.¹¹³ Obrazotvornost vytváří iluzi transcendentálního pojmu společného jak časovému, tak i prostorovému určení slova *večer*. Ve skutečnosti se však jedná o pouhou formu, ba dokonce iluzi vytvořenou obrazotvorností.

Z Maimonova výběru tropů je patrné, že jak v tomto, tak i v následujícím příkladě (např. předložka *vor*, před) užívá příklady přenesení z času na prostor, popř. naopak, kdežto ostatní příklady tropů jako „město se zřítilo“, jsou převzaty ze Sulzerova slovníku a Maimon je pokládá za nadbytečné, jelikož lze pro ně najít synonyma s vlastním významem. Vyplývá z toho, že nevlastní význam je tu podmíněn, resp. vytvořen temporalizací a spacializací názoru (*Anschauung*).¹¹⁴

Jestliže jazyk a významy slov jsou utvářeny v relacích podobnosti vyvěrající z apriorního pojmu přítomného v mysli, pak tropy jsou produktem asociační činnosti obrazotvornosti. Odtud plyne jejich, jak to výstižně

¹¹³ Noah Jacobs tímto příkladem dokládá Maimonovo preferování času před prostorem. Srov: Jacobs, J., Noah, Maimon's Theory of the Imagination, in: *Scripta Hierosolymina*, 6 (1960), 261-262.

¹¹⁴ Srov: v této souvislosti stať Jacquese Derridy *Bílá mytologie*, ve které mluví o nutnosti vytvořit transcendentální a formální estetiku metafor, jež sestupuje k opozici čas a prostor, otevírá otázku, „co znamená temporalizace a spacializace smyslu nějakého ideálního předmětu...“ Srov: Derrida, Jacques: *Bílá mytologie*, in: *Texty k dekonstrukci*, Bratislava 1993, přeložil Miroslav Petříček, 214-215.

pojmenoval Sylvain Zac, „obskurnost“.¹¹⁵ Tropy jsou „autoreferenční“, „sebereflexivní“, referují k sobě samým v tom smyslu, že referují k samotné činnosti obrazotvornosti.

Protože tropy referují pouze k činnosti obrazotvornosti, nicméně se zdají vytvářet pojem, lze je z tohoto hlediska označit jako iluzorní a klamivé oproti transcendentálním pojmům, které referují k totožným predikátům, jak byly uchopeny vědomím (důvtipem – Witz). V závěru statě o tropech se Maimon vrací k úvodní tezi polemiky a uzavírá,

“že próza má velice málo figurativních výrazů, protože, jak bylo ukázáno, transcendentální výrazy, jež jsou daleky toho být figurativní, tj. poetické, jsou spíše ty nejabstraktnější ze všech.” (Maimon; 1789; 178-179)

Maimonovo pojetí vlastního a nevlastního významu tak vyústilo do problému abstraktnosti jazyka a konkrétnosti, avšak nereferenčnosti poezie, resp. literárního diskursu. Vlastní či nevlastní význam nenáleží jazyku jako autonomní entitě, není lingvistickým fenoménem, nýbrž vyvěrá z epistemologických procesů v subjektu. V jejich rámci pak „vlastní“ znamená odkaz k relacím důvtipu a rozvažování, které jsou a priori přítomné v mysli, v „nevlastním“ je naopak tato relace pohou iluzí vytvořenou obrazotvorností. V prvním případě se sice jedná o „vlastní“, avšak nikoliv ve vztahu ke konkrétním objektům, nýbrž k abstraktům, jež nedosahují k jednotlivinám, ve druhém případě „nevlastní“ znamená, že reference pojmům, tj. k těmto abstraktům je pouze iluzorní.

Jazyk podle Maimona tíhne k abstrakci a nereprezentuje jednotlivé, za to je médiem navýsost filosofickým, ve kterém poezii náleží pouze okrajové místo. Baumgartenova „smyslově dokonalá řeč“ se tak stala pouze

¹¹⁵ Srov: Zac, Sylvain: *Salomon Maimon: Critique du Kant*, Paris, 1988, 105.

subjektivní formou, již vytváří klam obrazotvornosti, a Sulzerova, příp. tradiční metafora vůbec jako básnický prostředek *par excellence* způsobem, který vede k vytvoření pojmů, a sice prostřednictvím analogií důvtipu nebo rozvažování.¹¹⁶ Výrazy spjaté s osvícenskou teorií metafory jako např. podobnost nebo důvtip (*Witz*) Maimon vytrhává z jejich estetického kontextu a začleňuje je do své filosofie jazyka: *tertium comparationis* proměňuje v predikát, z něhož vyrůstají různé „aktualizace“ jednoho (a pro Maimona je klíčové, že vlastního) významu. V takovém pojetí ale slova nerepresentují objekty, nýbrž „transcendentální pojmy“, tedy abstrakci (ze strany vědomí) zachycující podobnost věcí. Tropy se naopak stávají pouhou jejich iluzí vytvořenou analogií obrazotvornosti.

2.6. Exkurs

2.6.1. Obrazotvornost a racionalita

Maimon v Sulzerově pojetí tropů jako centra, z něhož je utvářen jazyk, spatřoval nebezpečí omezení racionality, rozumu (*Vernunft*) a současné rozšiřování působnosti obrazotvornosti (*Einbildungskraft*). Důsledkem je potlačení – jak říká – mravnosti ve prospěch pocitovosti (*Empfindelei*) a „dobrého ducha Satanem“, což nakonec vede podpoře „materialismu“.¹¹⁷ Tyto Maimonovy názory prozrazují, že

¹¹⁶ Srov: Nietzscheho úvahu, podle které „je každé vytváření pojmů prostřednictvím zevšeobecnění již metaforické a potud analogické, protože jeden a tentýž predikát je „přenesen“ z jednoho případu na druhý“. Cit. dle: Gabriel;1997; 55.

¹¹⁷ Srov: „Diese Behauptung (tj., že jazyk sestává převážně z tropů, L. P.) ist nicht nur unrichtig (wie ich bald zeigen werde), sondern sie ist auch dem Interesse der Vernunft und der wahren Moralität (die der Empfindelei entgegengesetzt ist) zuwider: indem sie den Materialismus begünstigt, den Satan über den guten Geist, den Ahriman über den Ormuzd, ich meine die Einbildungskraft, die beständig ihr Reich zu erweitern und die Vernunft zu

jeho polemika nebyla vedena pouze v rámci noetiky, nýbrž je v ní zahrnut (hodnotící) etický postoj k dobovým tendencím mimo specifickou oblast epistemologie.¹¹⁸ Fenomén, vůči němuž se Maimon kriticky staví, byl označován jako *Empfindelei*, což byl novotvar výrazu *Empfindsamkeit*, který se, jak známo, poprvé objevil ve spise Joachima Heinricha Campe (1779).¹¹⁹ Na sklonku století dosáhl výraz značné

verdrängen sucht, über die Vernunft triumphiren läßt. Daß aber auch diese Behauptung an sich unrichtig ist, bewaise ich auf folgende Art.“ Srov: Maimon; 1790; 302-303.

¹¹⁸ Florian Ehrensperger v této pasáži vidí afinitu s Maimonidovými soudy ohledně obrazotvornosti a spatřuje tu bod, ve kterém Maimon svůj vzor následoval. Srov: Ehrensperger, Florian: *Weltseele und unedlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons*. München, 2006. Maimonova teze, podle níž se obrazotvornost jako satanská mohutnost neustále pokouší „svou říši rozšiřovat na úkor rozumu“ upomíná podle něj na Maimonida, který vychází z Genesis, když označuje obrazotvornost za pud ke zlu, protože se nikdy ve své činnosti nevyhne látkovému. Je bezesporné, že pramenem Maimonova racionalismu byl Maimonides, nicméně nelze přehlédnout, že se Maimonovi *na tomto místě* racionalismus stává postojem, který zaujímá vůči dobové tendenci, tzv. *Empfindelei*, nebo dokonce jsou to tyto dobové tendence, které jeho racionalismus natolik vyhrotily, že hovoří takovým jazykem.

¹¹⁹ Srov: Campe, Heinrich, Joachim: *Ueber Empfindsamkeit und Empfindelei in pädagogischer Hinsicht*, Hamburg, 1779. Rozdíl mezi *Empfindsamkeit* a *Empfindelei* reflektují ještě slovníky z první třetiny 19. století: „Sobald (...) Empfindsamkeit bloß affectirt und zur Schau getragen wird, artet sie in Empfindelei aus, welche ihrer Natur nach nichts anders ist, als Affectation, zur Schautragung der Empfindsamkeit, äußeres Zeichen derselben, ohne jenes Gefühl. Empfindelei ist daher nicht ein hoher Grad von Empfindsamkeit, noch ein Hang zu starken, zärtlichen Rührungen (...) sondern Ostentation von Empfindsamkeit; denn Empfindelei ist bloßes Spiel mit Gefühl, und in der Regel ganz leer und entblößt davon. Daher läßt es Empfindelei auch bloß bei Worten und leeren Zeichen bewenden, Empfindsamkeit aber und Gefühl sprechen sich tätig aus. Empfindelei ist daher eine Art von Ziererei, Affectation.“ In: Johann Friedrich Pierer: *Medizinisches Realwörterbuch zum Handgebrauch praktischer Ärzte und Wunderärzte und zu belehrender Nachweisung für gebildete Personen aller Stände, Erste Abteilung: Anatomie und Physiologie*, Leipzig und Altenburg, 1818, 556, (heslo Empfindlichkeit, Empfindsamkeit). Badatelé charakterizují *Empfindelei* jako pocit zaměřený k já, jako „autistickou libost“: „self-referential sensation of internal pleasure, that is, feeling the feeling, divorced from any real object“. Srov: Carsten Zelle: *Enlightenment or Aesthetics? The Aesthetic*

obliby a rozšířenosti, jak dokládá historický slovník rétoriky.¹²⁰ Výraz byl spojen s dobou kulturou sentimentality a znamenal její vypjatou, exaltovanou podobu. Nesl proto i pejorativní kontace, které jsou v češtině spjaty právě s výrazem sentimentalita. Jestliže jsme s Gabrielem chápali metaforu jako pilíř estetické formy poznání a celého konceptu estetiky vůbec a jestliže to bylo právě toto pojetí metafor, proti kterému se Maimon stavěl, pak z vymezení se vůči *Empfinderei* vyplývá, že pro Maimona výše nastíněné pojetí metafor a tento proud v podstatě splynuly. Koncept estetiky a dobový proud *Empfinderei* pro něj byly jevy komplementární, vůči kterým se ve své teorii tropů hodlal vymezit.¹²¹

Boundary of the Enlightenment in Poetological Texts from the Second Half of the Eighteenth Century, In: Holub, C., Robert, Wilson, Daniel, W. (ed.): *Impure Reason. Dialectic of Enlightenment in Germany*, Wayne University press, 1993, 109-125, zde 118-119.

¹²⁰ Srov: Ueding, Gert (ed.) za spolupráce Waltera Jense: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1992. 1. svazek, heslo *Empfindsamkeit*. Je možné, že Maimonova teorie jazyka se mj. obrací i proti rozšířenému pietistickému pojetí výkladu Bible a jazyka vůbec, kdy např. podle „otce“ pietistické hermeneutiky Augusta Hermanna Franckeho se „za každým slovem nachází něco niterného, totiž afektivní stav duše, jenž chce dojít k výrazu. (...) K přiměřenému uchopení Písma je tedy třeba, aby se člověk odevzdal duševnímu stavu, jenž se v Písmu projevuje“. Srov: Francke, Hermann, August: *Praelectiones Hermeneuticae...* Halle, 1723, cit. dle: Grondin, Jean: *Úvod do hermeneutiky*, Praha, 1997, 85.

¹²¹ Obdobně jako zde v tropech, *Empfinderei* a obrazotvornosti Maimon hovoří ve svém *Životopise* o kabale. Když v něm zmiňuje a příčiny jejího úpadku, alespoň částečně osvětluje to, co miní tímto působením obrazotvornosti na znak na úkor rozumu: kabala byla původně vědou, jež pracovala s tajným smyslem, avšak „různými převraty se postupně tento tajný smysl vytrácel, znaky byly brány za označované věci samy. Protože si ale nebylo těžké povšimnout toho, že tyto znaky něco musí znamenat, byl tento tajný mysl, který byl již dávno ztracen, přenechán obrazotvornosti, aby jej nově vytvořila. Mezi znaky a věci se dostaly nejvzdálenější analogie, až se nakonec kabala zvrhla ve vědu, jež se staví proti rozumu“. Jsou tu důležité dva momenty: 1) označované se stává znakem, tedy znak nezprostředkovává svůj původní význam, a ten je opět překryt v momentě 2), kdy toto označované je vytvořeno obrazotvorností. Srov: Maimon; 1792; 127.

2.6.2. Polyteismus/Monoteismus (Judaismus)

Dichotomie obrazotvornosti (*Einbildungskraft*) a rozumu (*Vernunft*), v širším smyslu racionality vůbec, je v Maimonově díle častá, způsob jakým s ní nakládal, se stává jakýmsi „invariantem“, který se objevuje v různých oblastech – a pojednání o vlastním a nevlastním významu je pouze jednou z nich. Úvahy vystavěné na této dichotomii můžeme najít např. v *Životopise*, přesněji v definici rozdílu mezi polyteistickým a monoteistickým náboženstvím. Podle Maimona se obojí navzájem liší typem představ: buď se náboženství odvíjí z analogie obrazotvornosti (*Einbildungskraft*), nebo rozumu (*Vernunft*). V prvním případě si

„představujeme příčinu jako analogickou vůči následku a připisujeme jí o sobě takové vlastnosti, které se vyjevují prostřednictvím následků. Ve druhém případě myslíme tyto příčiny jako příčiny určitých následků, aniž bychom jim tím chtěli přisoudit nějaké vlastnosti o sobě (...) Pojetí, podle kterého jsou příčiny pokládány za podobné následkům, je matkou mnohobožství, čili pohanství. Druhé pojetí je naproti tomu bází pravého náboženství“ (Maimon; 1792; 151-152).¹²²

Podobně jako v případě tropů, kdy obrazotvornost nachází podobnost mezi *večerem* v jeho prostorovém a časovém určení, takže první vzniká přenesením z druhého, je i polyteismus následkem takové analogické činnosti obrazotvornosti. Naproti tomu analogie v monoteistickém - pravém - náboženství (Maimon má na mysli judaismus)

¹²² A dále o monoteismu: „Tato příčina nemůže být z působení určena pomocí analogie. A to proto, neboť tato působení jsou navzájem protichůdná a zrovna v tomto objektu se vzájemně ruší: přiložíme-li jim všem jednu a právě tutéž příčinu, pak tato nemůže být z žádného z nich určena na základě analogie.“ Srov: Maimon, Salomon, 15. kapitola jeho *Lebensgeschichte* pojednávající o judaismu.

nepřisuzuje příčinám vlastnosti následků (tj. přeneseno do oblasti tropů, nepřisuzuje *večeru* jako krajině vlastnosti *večeru* jako času), resp. nepřisuzuje je žádnému objektu vůbec. Z toho vyplývá, že podle Maimona je kupř. řecký panteon plný metafor a řečí bohové byly produktem právě takové činnosti obrazotvornosti. Toto stanovisko objasňuje, proč Maimon jinde hovoří¹²³ o „bludech pohanské mytologie“, či proč jeho distinkci rozum/obrazotvornost provázela rozlišení nikoliv z filosofické, nýbrž náboženské oblasti jako *Ormuzd/Ahriman* či *světlo/satan*, tedy proč proti *Empfinderei*, teorii metafor postavené na estetické formě poznání (a stejného druhu byla pro něj i kabala) vystupoval právě i prostřednictvím takových výrazů.¹²⁴

Maimonův přístup lze v tomto ohledu osvětlit na srovnání s knihou Karla Philippa Moritze *Götterlehre oder die mythologische Dichtungen der Alten* (1791). Moritz v ní chápe řeckou mytologii jako „jazyk fantazie“ (*Sprache der Phantasie*) a jako takovou ji staví oproti rozvažování, příp. rozumu (*Verstand, Vernunft*): „ruka, jež by chtěla odhrnout závoj, který toto básnění zakrývá, nakonec poruší jemné pletivo fantazie a poté, místo doufajícího očekávání, narazí na holé protimluvy a nesmysly.“¹²⁵ Tato krásná „básnění je třeba proto vzít taková, jaká jsou, sama v sobě úplná, jejich

¹²³ Sice v *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*, který je tématem následující kapitoly.

¹²⁴ Chápe-li tedy F. Ehrensperger tuto distinkci jako odkaz na Maimonida, pak ji lze pojmut širěji jako odkaz na celý rámec judaismu jakožto podle Maimona pravého náboženství. Ve vztahu k Maimonově filosofii jazyka to neznamena, že by byla redukovatelná na náboženské stanovisko, spíše vězí v jejím pozadí jako referenční rámec, k němuž odkazuje. Na základě této úvahy tak lze tvrdit, že do Maimonovy filosofie jazyka se promítala – tímto zdůrazněním monoteismu a jeho komplementárnosti s pojetím vlastního, transcendentálního významu – i jeho náboženská identita, v apiktorialnosti jazyka ozvuky judaistického ikonoklasmu. Zde můžeme jen souhlasit se zmiňovanou L. Weissberg, podle které Maimonova filosofie a jeho *Životopis* byly doposud neprávem striktně oddělovány.

¹²⁵ Srov: Moritz, Philipp, Karl: *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten*, Berlin, 1791.

hodnota spočívá v nich samotných“.¹²⁶ Podobně jako Maimon, i Moritz chápe tropy z hlediska poznávacích mohutností¹²⁷ a přisuzuje je obrazotvornosti (zato Moritz fantazii, *Phantasie*). Z podobných východisek však oba vyvodili zcela odlišné závěry. Zatímco pro Maimona mají autorefereční tropy ve svém znázornění řeckou mytologií povahu „nevkusných bludů“ a staví je proti monoteistickému judaismu, přisuzuje jim Moritz právě pro tuto autoreferečnost hodnotu, jež spočívá v nich samotných. Jak ukazuje Sabine Schneider v práci o Moritzovi a Schillerovi¹²⁸, vyvěrala Moritzova autonomní estetika z kulturní, resp. znakové kritiky pozdního osvícenství. Maimonovo pojetí však nevyvěrá z tohoto rámce „krize“ (jejím příkladem je pro něj *Empfindelei*, či přímo satan), nýbrž pokouší se o kritickou distanci – již také jako cizinec mohl být schopen - kterou čerpá ze skloubení transcendentální filosofie a osvícenské kritice podrobenému judaismu, skloubení, které s Maimonem jeho vlivní současníci – např. zmínění Moritz nebo Schiller – nesdíleli.

2.6.3. Anděl, anebo posel?

Jak bylo poznamenáno v úvodní kapitole, která představila Maimonův *Životopis*, nelze tuto knihu vyloučit ze zkoumání jeho filosofických myšlenek. V předchozí části exkurzu bylo ukázáno, že za opozicí *obrazotvornost* versus *rozum*, do které ústí Maimonovo pojednání o tropech, se

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ K Moritzovu pojetí tropů srov: Kestenholz, Claudia: *Karl Philipp Moritz: Eine Theorie des Bildenden Sprechens*, in: *Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur* 67, vyd. Annelies Häcke Buhofer, Basel 1994, 64-78.

¹²⁸ Srov: Schneider, M., Sabine: *Die schwierige Sprache des Schönen. Moritz' und Schillers Semiotik der Sinnlichkeit*, Würzburg, 1998.

skrývá přesvědčení o nadřaznosti monoteistického náboženství, zejména judaismu jakožto náboženství založeného na racionalitě, před polyteismem spočívajícím na mechanismech obrazotvornosti. Tomu odpovídá rozdělení na transcendentální výrazy, které pramení z racionality a priori přítomné v mysli a tropy vyvěrající z klamivé, non-racionální činnosti obrazotvornosti.

Jiný, i když příbuzný aspekt prozrazující popudy k Maimonovým úvahám o tropech - kromě bezprostřední reakce na Sulzera – nám přiblíží pasáž ze *Životopisu*, kde Maimon pojednává o způsobu výuky na židovských školách v polsko-litevské oblasti, odkud pocházel. Od popisu judaismu jakožto určitého filosofického ideálu Maimon přistupuje ke kritice jeho praxe tak, jak se projevovala na tehdejších školách:¹²⁹

Maimon zde popisuje, jak ve výuce, která spočívala v exegezi hebrejských náboženských textů, často nastávaly hermeneutické potíže nejen na rovině gramatické, nýbrž zejména i na rovině smyslu. Příčinou první byla sama povaha litevského dialektu jidiš, tedy mateřského jazyka tamějších Židů, který se podle Maimona vyznačoval „množstvím chyb a gramatických nepřesností“, (Maimon; 1792; 46). Druhá byla způsobena čistě náboženskou determinací smyslu v talmudistické tradici, která se na školách uplatňovala jakožto ustálený kánon čtení.

Jako příklad uvádí Maimon následující větu z bible: „Jákož vyslal za svým bratrem Ezauem posly (*malachim*, L. P.)“¹³⁰ V talmudistické tradici se výklad slova *posel*

¹²⁹ Jedná se o čtvrtou kapitolu. Srov: Maimon, Salomon, *Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz*. In zwei Theilen. Berlin, 1792.

¹³⁰ Maimon; 1792; 46. Maimon nepřesně cituje z knihy Genesis: „Jákož pak před sebou vypravil posly do země Seír, na edomskou planinu, ke svému bratru Ezauovi a přikázal jim: „Povězte mému pánu Ezauovi: „Toto praví tvůj služebník Jákož: Pobýval jsem u Lášana; tam jsem se až dosud zdržoval. Mám voly, osly, brav,

(*malachim*, *Bote*) modifikoval do významu slova *anděl* ustáleného v této tradici. Důvod upřednostňování jednoho významu před druhým spočíval podle Maimona v silnější náboženské konotaci slova *anděl* oproti religiózně indiferentnějšímu výrazu *posel*. Následkem toho však studenti ve škole “považují za pevně dané, že *malachim* neoznačuje nic jiného kromě anděla. A přirozený význam posla je tak pro ně navždy ztracen“ (Maimon; 1792; 47).

Životopis byl psán spíše z perspektivy Salomona Maimona, zastánce hodnot německého osvícenství než Schloma ben Joshuy, příslušníka židovské litevské menšiny.¹³¹ Z této dominantní perspektivy pramení mj. i kritika úzkého sepětí vzdělání a náboženství, které bylo příznačné (nejen) pro oblast Maimonova rodiště, tedy pomezí polsko-litevské. Opomineme-li tento osvícenský aspekt kritiky školství v židovských komunitách, je to samotný princip vedení výkladu, čtení jako takového a přístupu k němu, co Maimona na židovském školství tolik tížilo.¹³²

otroky i otrokyně a vypravil jsem posly, abych se ohlásil svému pánu, doufaje ve tvou laskavost.““ Srov: *Genesis* 32:6,5,6, In: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, český ekumenický překlad. Přeložily ekumenické komise pro Starý a Nový zákon, Praha, 2009.

¹³¹ Podle výkladu Lilianne Weissberg je „rozdíl mezi ‘Ben Joshuou’ a ‘Maimonem rozdílem mezi ortodoxním náboženstvím a svobodným duchem, mezi tradicí a osvícenstvím, mezi Východem a Západem, mezi minulostí a přítomností“. Srov: její pronikavou stat’ „*Salomon Maimon writes his Lebensgeschichte (Autobiography), a reflection on his life in the (Polish) East and the (German) West*“, In: Sander, Gilman, L. a Zipes, Jack (ed.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*, 108-115, zde 110.

¹³² Talmudistická výchova poznamenal Frederick C. Beiser, byla ovšem také jediným Maimonovým *filosofickým* vzděláním. Jestliže tedy na straně jedné Maimon toto vzdělání, přesněji přístup k jazyku v něm, podroboval ostré kritice, pak na straně druhé nelze přehlédnout, že to byl právě styl výuky probíhající často formou dispute, který ho zásadním způsobem formoval: Srov: Beiser, C. Frederick: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987, 285. Většinu knih Maimon napsal jako komentář k četbě, která se stala způsobem myšlení a psaní: „ (...) a jen tehdy se lze vychloubat porozuměním nějakému

Maimonovo popření metaforické povahy jazyka a argumenty mající dokázat převahu slov s vlastním významem a celkově pojmový, abstraktní ráz jazyka, jsou jistě pozdním dozvukem a filosofickou artikulací rané zkušenosti vyličené v této části *Životopisu*. Tak jako Kantova transcendentální filosofie zamýšlela překonat empirický způsob poznání opírající se o nejistá, protože nikoliv apriorní pravidla, zamýšlel Maimon svou teorií transcendentálních výrazů překonat pouze „empirické“ zacházení s jazykem. Exemplárním příkladem hermeneutiky spočívajícím na „empirickém“ pojetí jazyka bylo upřednostňování slova *anděl* vyvěrajícího z náboženské imaginace před slovem *posel* mající původ v apriorních pojmech mysli. Nahlížení na jazyk jako na fenomén mající původ v transcendentálních strukturách mysli bylo vedeno snahou nalézt „pevný bod“ v lidské schopnosti používat a vytvářet jazyk a zábránit tak mj. ambivalentnostem a hermeneutickým potížím, s nimiž byla spojena praxe výkladu a porozumění (nejen) náboženským textům.

autorovi, pokud jeho myšlenky, jež jsou na začátku temné, podnítí člověka k tomu, aby o tématu začal sám uvažovat a sám jej zpracoval, ačkoliv je to na popud někoho jiného“ (Maimon; 1792; 123-124). K tématu srov: Freudenthal, Gideon: Salomon Maimon: Commentary as a Method of Philosophizing. In: *Da'at* 53, 2004, 126-160.

3. Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce (1790)

Ve stati *Co jsou tropy?* rozlišil Maimon na straně jedné transcendentální výrazy a na straně druhé tropy. Zatímco ty první podle něj spočívají na důvtipu (rozvažování) a odkazují k pojům a priori, je pojmový původ tropů pouze iluzorní. Proto tropy klasifikuje jako odvozené výrazy odkazující pouze k samotné činnosti obrazotvornosti. Na základě tohoto rozlišení Maimon učinil závěr týkající se povahy jazyka: jednotlivá slova odkazují k transcendentálnímu pojmu, který je a priori přítomen v mysli. Z Maimonova pojetí jazyka májícího svůj *raison d'être* v transcendentálních strukturách vědomí vyplývá, že jazyk chápal – předsémioticky – jako fenomén odvislý od poznání. V tomto ohledu vyvstává otázka, do jaké míry vazbu jazyka na poznání tematizoval. Přesněji, jestliže je jazyk přímo spjat s určitou epistemologickou konstelací, jak přesně ji Maimon formuloval? Těmto otázkám věnoval Maimon prostor ve svém *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce* (1790).

Pojednání je appendixem k jeho filosoficky nejzávažnějšímu dílu, jímž je *Esej o transcendentální filosofii*¹³³, do které rovněž vklínil stat' *Co jsou tropy?* Pojednání o tropech tvoří pouhou čtvrtinu celého *Dodatku*,

¹³³ Srov: *Versuch über die transscendental Philosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und philosophische Sprache*, Berlin, 1790. Jak známo, poslal Maimonův přítel, filosof a lékař Markus Herz, rukopis díla do Královce. Kant jej přečetl a v dopise ze 7. 4. 1789 napsal, že žádný z kritiků jeho díla mu neporozuměl lépe než právě Maimon. Na další Maimonův dopis však Kant, zaneprázdněný prací na *Kritice soudnosti*, již neodpověděl. Kantova korespondence s Maimonem je ke stažení na stránkách již zmiňovaného Frankova semináře. Srov: <http://tiss.zdv.uni-tuebingen.de> (31. 8. 2010)

další tři čtvrtiny se k němu bezprostředně nevztahují, netýkají se přímo tématu tropů a transcendentálních výrazů. Nicméně jako nový se jeví celý rámec úvah, do něhož Maimon dosud samostatně vystupující stať začlenil.

Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce se stal předmětem zkoumání několika studií, které většinou kladly těžiště buď do symbolického poznání, anebo do filosofického jazyka. Jednou z nich je již zmiňovaná monografie Sylvaina Zaca¹³⁴, která se soustředila zejména na téma filosofického jazyka, koncepci ideálního jazyka. Na základě tohoto zaměření vyslovil Zac přesvědčení, že to byl Leibniz a nikoliv Kant, kdo formoval Maimonovy názory na jazyk.¹³⁵

Naproti tomu italská filosofka Ada Lamcchia se ve studii *La cognitio symbolica: un problema dell'ermeneutica kantiana* (1970) výhradně zaměřila na tu část *Dodatku*, která pojednává o symbolickém poznání.¹³⁶ Bohužel jen okrajově zmiňuje autorka Maimonovu teorii symbolického poznání, kteoru vedle Lambertovy a Eulerovy vztahuje ke Kantově koncepci symbolické a schematické hypotypózy. Fenomén jazyka v ní však zůstává zcela nezohledněn.

Jedinou mě známou ucelenou studií zabývající se Maimonovým *Dodatkem* jako celkem je v maimonovské literatuře opomíjená práce Josefa Rauschera.¹³⁷

¹³⁴ Zac; 1988.

¹³⁵ Srov: „tout en acceptant la distinction kantienne de la logique formelle et de la logique transcendente (...), c'est Leibniz et non Kant que Maïmon suit sur la question des rapports de la pensée et de son expression.“ Zac ; 92; 1988.

¹³⁶ Srov: Lamachcia, Ada: *La cognitio symbolica: un problema dell'ermeneutica kantiana*, In: *Studi in onore di Antonio Corsano*, Milano, 1970, 371-403.

¹³⁷ Srov: Rauscher, Joseph: *Auf der Suche nach Universalität – Salomon Maimons (1753-1800) sprachphilosophische Streifereien*, In: Asbach-Schnitke, Brigitte, Roggenhofer, Johannes (ed.): *Neuere Forschungen zur Wortbildung und Historiographie der Linguistik; Festgabe für Herbert E. Brekle zum 50. Geburtstag*, Tübingen, 1987, 339-352.

Rauscherovým cílem však není appendix samotný, nýbrž Maimonova filosofie jazyka obecně, k jejíž demonstraci si *Dodatek* volí. Rauscher představuje jeho teze a v závěru studie hodnotí Maimona jako historiografickou kuriozitu, která nabývá na určité závažnosti až díky zpětné wittgensteinovské perspektivě.¹³⁸ Rauscherův úzce historiograficko-lingvistický zájem mu však nedovolil postihnout Maimonovy úvahy v jejich filosofické závažnosti.¹³⁹

Na rozdíl od zmíněných studií se následující výklad zaměří nejen na *Dodatek* jako celek, nýbrž bude jej chápat jako *součást širšího komplexu* úvah o povaze jazyka a tropů započatých statí *Co jsou tropy?*, již Maimon v *Dodatku* nechal beze změn otisknout. Co pro úvahy o tropech a jazyce znamená odlišný kontext, do kterého jsou nyní zasazeny? Konkrétněji: v jakém vztahu jsou úvahy o tropech a metaforické povaze jazyka k symbolickému poznání na straně jedné a k filosofickému jazyku na straně druhé? K odpovědím na tyto otázky bude nezbytné nejprve představit Maimonovu (re)interpretaci Wolffova konceptu symbolického poznání, poté jeho vlastní verzi a nakonec obrátíme pozornost k ústřednímu tématu: změně kontextu a

¹³⁸ „(Maimon, pozn. L.P.) seismograficky poukazuje na napětí mezi logickým ideálním jazykem a faktickým (*tatsächlicher*) jazykem v určitém komunikativním prostoru. Je ovšem zapotřebí po-wittgensteinovské distance, aby dílo, jinak pouhá historiografická kuriozita, získalo tento poukazovací charakter“. Ibid., 349. Motto jeho studie je následující výrok Fritze Mauthnera: „Das groteske Genie Maimons gewinnt aus zeitlicher Entfernung.“

¹³⁹ V jiných typech prací, se Maimony teze z *Dodatku* staly součástí širšího pojednání na určité téma bezprostředně s *Dodatkem* nesouvisejícím. Příkladem může být Meir Buzaglo, který Maimonovy úvahy o symbolickém poznání vztahuje k teorii pojmové expanze a vůbec k řadě témat současné matematiky. Srov: Buzaglo, Meir: *The Logic of Concept Expansion*, Cambridge University Press, 2002, zejména 15 a 16. Relevantní je zejména autorova monografie *Solomon Maimon: monism, skepticism, mathematics*, Cambridge University Press, 2002, zejména 54-56.

významu této změny pro dosud analyzované Maimonovy úvahy o tropech a jazyce vůbec.

Maimon *Dodatek* otevírá definicí symbolického poznání (*cognitio symbolica*, ekvivalentem tohoto latinského označení bylo německé *figürliche Erkenntnis*) Christiana Wolffa: „je-li naše poznání určeno tím, že vyjadřujeme slovy anebo reprezentujeme jinými znaky to, co je obsaženo v idejích, samotné ideje označené slovy anebo jinými znaky ale nenazíráme, pak se jedná o symbolické poznání.“¹⁴⁰ Jestliže je nejprve u Leibnize a poté Wolffa jako symbolické označeno poznání, které je zprostředkované znaky, kde je přímý názor nahrazen znakem, potom v případě nazírajícího poznání se věc, jak vysvětluje Wolff v německy psané *Deutsche Metaphysik*, „vznáší jako by před očima jako obraz“ (*als Bild gleichsam vor Augen schwebt*). Na první pohled by se mohlo zdát, že se oba typy poznání vzájemně vylučují. Ve skutečnosti ale mají společný cíl: totiž názor (racionální) dokonalosti (*perfectio*, *Vollkommenheit*). Liší se od sebe pouze stupněm jeho jasnosti a zřetelnosti. Symbolické a nazírající poznání v leibnizovsko-wolffovské epistemologii figurovaly jako různé typy, stupně objektivizace představy (*Vorstellung*).¹⁴¹

¹⁴⁰ Maimon překládá Wolffovu *Psychologia empirica* (§ 289): „Quodsi cognitio nostra determinatur actu, quo verbis tantum enunciamus, quae in ideis continentur, vel aliis signis eadem repraesentamus, ideas vero ipsas verbis aut signis aliis indigitas non intuemur ; cognitio symbolica est“ (Wolff; 1734; 204).

¹⁴¹ Ulrich Ricken upozorňuje, že u Wolffa se vztah mezi poznáním a znaky nevyčerpává kladením opozice symbolického nazírajícího poznání. Podle něj má znak-symbol ve Wolffově pojetí dvojí, a sice protichůdnou potencialitu: jednak se může stát pouhým tónem, „devalvovat“ na materialitu beze vztahu k pojmu, a jednak je v jeho možnosti přechod od nezřetelného ke zřetelnému poznání, totiž v případě jejich syntagmatického uspořádání. Podle Wolffa totiž znaky-symbyly dávají jednotlivě poznat (avšak pouze v neúplné podobě) vlastnosti věcí a jejich sukcesivní uspořádání

Maimon komentuje výše uvedenou Wolffovu definici formou otázky naznačující, že jeho cílem nebude věrný výklad tradičního konceptu ani návaznost na něj, nýbrž snaha jej celý nově otevřít: „*neboť co to znamená: nemáme žádné ideje nebo představy objektu, a přesto je označujeme pomocí znaků?*“ (Maimon; 1790; 128/267).¹⁴²

V Maimonově čtení se Wolffova definice odhaluje jako paradoxní, což samo o sobě ukazuje na fakt, že pro něj tradiční konstelace symbolického versus nazírajícího poznání již přestala být samozřejmá. Paradoxní je na ní to, že ačkoliv ideje nenazíráme, označujeme je. Jestliže podle Wolffa v symbolickém poznání „nenazíráme ideje“, pak to podle Maimona znamená, že „nemáme ideje“, avšak *přesto* je označujeme. Maimon zásadně mění význam, který symbolickému poznání přiřkla osvícenská tradice leibnizovsko-wolffovské epistemologie. Z jeho čtení Wolffovy definice vyplývá, že podle něj symbolické poznání charakterizuje určitá – jakkoliv paradoxní – konstelace uvnitř znaku, v označování samotném. Skutečnost, že nenazíráme ideje, proměňuje podle našeho autora označování způsobem, že je nakonec „představa znaku větší, než označené věci“

pak umožňuje přechod od neúplnosti vlastností k jejich úplnému výčtu. Zatímco v prvním případě, kdy je slovo redukováno na svou materialitu, má nazírající poznání jasně navrch: jeho přítomnost je nutná, aby zajistila vztah k objektu poznání vůbec, ukazuje možnost kombinace symbolů nejen získávání zřetelných pojmů věcí, ale i vynalézání pojmů nových, tj. vede k rozšíření poznání (*Erfindungskunst, ars charakteristica combinatoria*). Znaky se v *ars charakteristica* vyznačují tím, že „disponují významem podle své vlastní podstaty“ (*eine ihrem Wesen innewohnende Bedeutung haben*), čímž překonávají opozici přirozených a arbitrárních znaků (*in arte charakteristica combinatoria signa derivativa significatum essentialium habent*). Srov: Ricken, Ulrich: *Probleme des Zeichens und der Kommunikation in der Wissenschafts- und der Ideologieggeschichte der Aufklärung*, Berlin, 1985, zejm. kapitulu věnovanou Wolffovi.

¹⁴² Jako první číslo v závorce je uvedena paginace původního vydání z roku 1789, druhé číslo pak odpovídá vydání pořízené Andreasem Bergerem za účelem semináře prof. Manfreda Franka v roce 2003.

(Maimon; 1790; 269/129). To je podle něj definice symbolického poznání tak, jak se ji domnívá nalézat ve wolffovské tradici, přesněji u jejího dalšího významného představitele.¹⁴³

Z Maimonovy interpretace vyplývá, že se symbolické poznání vyznačuje určitým způsobem znamenání, je tedy specifickým typem znaku. Jestliže absence názoru problematizuje znakovou funkci, pak to implikuje závěr, že názor ideje je tím, čím se znak, resp. standardní označování vyznačuje. Symbolické poznání, které v sobě podle něj nese paradox označování *i přes* absenci názoru, je v Maimonově výkladu artikulací situace, která má charakter dilematu: jak se může stát předmětem označení to, co není předmětem smyslového názoru?¹⁴⁴

Podobně jako Kant, ani Maimon odmítá tradiční osvícenský způsob kladení distinkce symbolického (*cognitio symbolica*) a nazírajícího (*cognitio intuitiva*) poznání.¹⁴⁵ Tato opozice obecně přestávala na sklonku 18. století opouštět rámec, jenž jí vymezila wolffovsko-leibniziánská epistemologie. Doklad o tom vedle Kantovy *Kritiky soudnosti* (1790) a spisů populární filosofie¹⁴⁶ podává i právě

¹⁴³ V daném případě se jedná konkrétně o citát z A. G. Baumgartena, kterého Maimon staví vedle Wolffa jako další autoritu tradice symbolického poznání.

¹⁴⁴ Protože právě takto, totiž jako bezprostřední smyslovost Maimon *Anschauung* v textu chápe. Srov: Maimon; 1790; 279/133.

¹⁴⁵ Maimon se o této distinkci zmiňuje velice zřídka. To je pochopitelně dáno i transformací výrazu *Anschauung* v transcendentální filosofii. Podobně jako výraz představa (*Vorstellung*), který již u Kanta nemá zástupný charakter, není v žádném případě „objektivizujícím“ mechanismem, je i *Anschauung* naším aktem. Srov: studii Jindřicha Karáska: Pojem názoru v pokantovské filosofii, in: *Filosofický časopis*, sv. 53, roč. (2005), číslo 6.

¹⁴⁶ Srov: již v roce 1769 Eulerem formulovanou následující definici symbolu, která nijak nepočítá s intuicí jako svým pendantem: symbol je „poznání nepřítomného, ba nejvzdálenějšího, směřujícího k nekonečnu“. In: Euler, Leonhard: *Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Philosophie und Physik*, Leipzig, (překlad z francouzštiny)

i *Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*
Salomona Maimona.¹⁴⁷

3.1. Symbolické poznání v subjektivním smyslu

Zatímco je symbolické poznání určitou odchylkou od standardního způsobu fungování znaku, popisuje Maimon „standardní označování“ jako takovou vazbu znaku a označované věci, která spočívá na asociačním mechanismu obrazotvornosti (*Einbildungskraft*). Znak asociuje označovanou věc. Můžeme jej chápat jako příčinu, jejímž následkem je označovaná věc. A stejně jako u kauzality je spojení příčiny a následku podmíněno jejím opakovaným zaznamenáním, nikoliv tímto spojením samotným, takže se nejedná o nutné spojení, není jím ani vazba mezi znakem a označovanou věcí. V případě, že k jejich asociačnímu propojení nedojde, nastává situace, jíž Maimon označuje jako symbolické poznání: „představa znaku je silnější než označené věci“ (Maimon; 1790; 269/129).

V symbolickém poznání je tedy přítomná pouze „představa znaku“, aniž by byla asociována označovaná věc. I přesto podle Maimona znak svou označovací funkci zcela neztrácí: „představujeme si znak jako znak něčeho vůbec určitelného (*von etwas Bestimmbarem*), nikoliv ale určitého (*nicht aber Bestimmtem*); dokonce si spojením znaků můžeme představit spojení, které mezi sebou jimi označené věci mají“ (Maimon; 1790; 269/129). Znak tedy v tomto

1769, 550. Maimon v této době velice oblíbenou Eulerovu knihu znal, zmiňuje se o ní napříč celým dílem.

¹⁴⁷ Maimonova kniha, je třeba poznamenat, byla publikována **před** *Kritikou soudnosti*.

případě neodkazuje k označené věci, nýbrž k *určitelnému* (*das Bestimmbare*). Ani v případě, kdy „představa znaku je silnější než označené věci“ znak svoji označovací funkci neztrácí, dokonce se stává v případě sukcesivního uspořádání znakem *relací* označovaných věcí. Maimon do výkladu, který je veden jako rekapitulace Wolffových myšlenek, vnáší koncept již zmíněného tzv. *zákona určitelnosti* (*Gesetz der Bestimmbarkeit*). Z kontextu Maimonova díla víme, že jej používal v souvislosti s typy objektů myšlení, které rozlišoval podle konstelace vztahu mezi *die Bestimmung* a *das Bestimmbare*.¹⁴⁸ Jak ale máme chápat určité, *das Bestimmbare*, které je v případě symbolického poznání tím, k čemu se znak vztahuje? Víme, že sice není označenou věcí, že však znaky uspořádané do *vztahů* odkazují k určitému (určitelným?), kterým jsou *vztahy*.

Maimon své úvahy ilustruje na následujícím příkladu, ve kterém se uchyluje k Wolffově terminologii *jasných* a *temných* představ: „když člověk čte v knize anebo slyší hovor, pak jsou představy, čili pojmy objektů z větší části temné (*dunkel*), naproti tomu jejich spojení je jasné (*klar*)“ (Maimon; 1790; Ibid.).¹⁴⁹ Jednotlivá slova zprostředkovávají pouze slabé až temné (*dunkel*) obrazy představ objektů, zatímco sukcesivní uspořádání slov je označením *pojmu* a priori, a sice označením jasným (*klar*).

¹⁴⁸ Pojmy *die Bestimmung* a *das Bestimmbare* odpovídají zhruba logickým termínům subjekt a predikát. Jejich vztah je pro Maimona podmínkou objektu myšlení vůbec. K přehledovému zhodnocení *zákona určitelnosti* v Maimonově myšlení viz Thielkovo heslo ve zmíněné internetové encyklopedii.

¹⁴⁹ V Hesle *Sprache Filosofického slovníku* (1791) Maimon vyslovuje obdobnou domněnku: „(...) so kann die Sprache nicht dazu gebraucht werden, die unmittelbaren Wahrnehmungen der Objekte selbst zu bezeichnen, sondern bloß ihre Beziehungen und Verhältnisse untereinander, in so fern diese nicht Bestimmungen der Objekte selbst, sondern transcendente Formen, oder allgemeine Arten die Objekte in unserm Subjekte aufeinander zu beziehen sind. Je genauer also eine Sprache diese bezeichnet, desto vollkommener ist sie. Eine solche Sprache besteht also aus lauter analogischen Zeichen.“ (Maimon; 1791; 116).

Zatímco se samostatné slovo váže k pojmu objektu nahodile, poskytuje pouze jeho „obraz“ (*Bild*), ze vztahů mezi znaky v sukcesivní posloupnosti vyvstávají apriorní pojmy.¹⁵⁰ Důvod, proč jsou jednotlivá slova *temná* a slova v sukcesivním sledu *jasná*, je ten, že zatímco v prvním případě je *obraz* již vždy spojen se slovem, je *pojem* a priori vyjeven sám o sobě a až dodatečně může být slovem doprovázen.¹⁵¹

Na tomto místě výkladu o symbolickém poznání se Maimonovým tématem stává jazyk, aniž by však tuto skutečnost explicitně reflektoval. Za příklad si bere četbu nebo mluvu, analyzuje sukcesivitu slov oproti slovům stojícím samostatně. Z pasáže vyplývá, že v jazyce Maimon rozlišoval dvě roviny. Jednak rovinu jednotlivých slov, jejichž spojení s pojmy objektů je dáno asociačně (což byl mj. také Kantův názor)¹⁵², jednak transcendentální rovinu, na

¹⁵⁰ V leibnizovsko-wolffovské tradici představovala sukcesivita znaků situaci, která je přibližovala k bezprostřednímu názoru, k nazírajícímu poznání. Obdobné úvahy měly velký vliv na dobové estetické a poetologické úvahy. Tak např. v Lessingově pojetí slova v sukcesivním uspořádání stávají přirozenými znaky věcí, což umožňuje poezii dostát nároku nápodoby přírody. Lessing ve svých posthumních fragmentech uvádí: „poezie neužívá pouze izolovaných slov, ale také tato slova vzata do určitého uspořádání. I když slova sama o sobě nejsou přirozenými znaky, jejich sukcese může mít sílu přirozeného znaku“. Více nežli lineárností jazyka jako prostředku proměny jazyka v přirozené znaky se Lessing zabýval metaforou. Srov: Todorov, Tzvetan, *Theories of the Symbol*, Cornell University Press, 1984, kapitola: *Imitate a motivace*, 141. Lessing tu jistě v mnohém navázal na Wolffa: rovněž v jeho pojetí přibližovalo sukcesivní řetězení slova ke zřetelnému poznání pojmů, napomáhalo překonat jejich arbitrárnost a měnilo je téměř v přirozené znaky pojmů věcí. Zatímco v případě Lessinga však jde o bezprostřední názor věcí, jde u Maimona o pojmy a priori.

¹⁵¹ Srov: „(...) denn da man die ersteren öfter durch Worte ausdrückt als an sich wahrnimmt.“ A u pojmů a priori: „und da man sie einmal mit den Worten verknüpft hatte, so bleiben sie, vermöge der Association, immer verknüpft in Ihrer völligen Stärke“, Maimon; 1790; 269/129.

¹⁵² Srov: Kant, Immanuel: KS

kterou jazykový znak vstupuje, nabývá-li sukcesivní podoby.¹⁵³

Maimon však tyto úvahy chápe jako součást výkladu wolfffiánského pojetí symbolického poznání a jako takové je vzápětí zavrhuje. Přesněji, takto pojaté je symbolické poznání vymezeno pouze subjektivně (*durch einen subjektiven Grund*)¹⁵⁴ Co zde Maimon myslí pod výrazem subjektivní, objasňuje na příkladu: „tataž věta může být jak symbolická, tak i intuitivní, totiž v závislosti na různých subjektech, anebo také pro tentýž subjekt v rozličných dobách“ (Maimon; 1790; 269/129). Větu, tj. sukcesivní řazení slov můžeme vnímat buď jako sled znaků vyjevující pojem a priori, anebo spojovat každé slovo zvlášť s obrazem, který asociuje. K symbolickému poznání (a stejně i jeho alternativě) tedy může, ale také nemusí dojít. Záleží to na postoji, „způsobu čtení“ ze strany subjektu. Podle Maimona wolffovské pojetí symbolického poznání vyvěrá právě z určitého postoje subjektu, spočívá na způsobu, jakým interpretuje znak. Symbolické poznání je tak vlastně charakterizací tohoto postoje a způsobu interpretace. To je ale pojetí, vůči kterému se Maimon hodlal vymezit.

¹⁵³ Tato podvojnost jazyka je obdobná podvojnosti času: podle Maimona je čas jak „empirický“, je obrazem asociativní, empirické činnosti obrazotvornosti, tak i transcendentální, kdy je obrazem relací rozvažování. A je to právě tato druhá podoba času, jakožto formy rozvažování (*Verstand*), která umožňuje sukcesivně řazeným znakům, aby se staly obrazem relací rozvažování. K Maimonově pojetí času: Thielke, Peter: *Intuition and Diversity: Kant and Maimon on Space and Time*; in: Freudenthal; 2003; 89-124. Dále srov: Beiser; 1987.

¹⁵⁴ Citát z Maimona

3.2. Objekt a znak v symbolickém poznání

Podle Maimonovy interpretace určovali Wolff a Baumgarten symbolické poznání pouze subjektivně: „tento výklad neurčuje žádný objekt (...) zdůrazňuji ale, že symbolické poznání znamená (podle jazykového užití) zvláštní druh poznání, které je určeno objekty, ke kterým se vztahuje.“ (Maimon; 1790; 270-271/129). Symbolické poznání není označením stavu pro subjektivní postoj, nýbrž pro typ objektu, který je jeho prostřednictvím určen (*bestimmt*). V souvislosti s touto poznámkou vyvstává zásadní otázka, totiž co je v tomto Maimonově pojetí objektem?

Že byl vztah k objektu klíčovým momentem symbolického poznání, naznačuje jeho charakteristika v samotné předmluvě k *Dodatku*. Na rozdíl od názorného, které se vztahuje k bezprostřednímu vnímání, dosahuje symbolické k „poznání nepřítomného, nezjevzdálenějšího, ba nekonečného“ (Maimon; 1790; 265/127). Na straně jedné má symbolické poznání před názorným přednost, protože překračuje hranice dané bezprostředním vnímáním,¹⁵⁵ na straně druhé však musí být „v základu symbolického poznání poznání názorné, bez kterého by bylo pouhou formou bez objektivní reality“ (tamtéž). Jinými slovy, bylo by pouze subjektivní, což Maimon, jak jsme viděli, odmítal. Otázka po objektu v symbolickém poznání je tedy otázkou po propojení formy se smyslovostí, termíny Kantovy transcendentální filosofie vyjádřeno, *pojmu s názorem*, přesněji pak pojmu

¹⁵⁵ Jako příklad názorného poznání uvádí jinde antickou matematiku a symbolického postupy matematiky osvícenské (např. infinitezimální počet). Tento Maimonův příklad můžeme samozřejmě číst jako dozvuk letitého sporu starých s modernisty, popř. jako anticipaci historického chápání symbolu jako fenoménu charakterizujícího specifickou dějinnou fázi.

toho, co je „nepřítomné, nejvzdálenější a nekonečné“, jenž má být vyjádřen ve smyslovém názoru. V tomto bodě však naše poznání naráží na zásadní potíže, což objasní z jiného úhlu následující příklad:

Obecně vzato je poznání podle Maimona „rozvažováním myšlená jednota v rozmanitosti; rozmanité je to dané, neboli matérie; jednota je ale forma, prostřednictvím které je rozmanitost matérie sjednocena“ (Maimon; 1790; 269/129). Objektem poznání Maimon rozumí jednotu matérie a formy, jednotu, kterou na příkladu trojúhelníku, tj. prostoru sevřeném třemi přímkami, můžeme nahlížet (*anschauen*). V tomto objektu názorně poznáváme jak jeho materii, tak i formu. Mimo tuto „jedinečnou“ jednotu trojúhelníku však formu ani materii tak, jak danou syntézu utváří, smyslově nazírat nemůžeme. Avšak právě v tomto utváření tkví realita objektu, kterou nelze omezit pouze na náhled již realizované jednotliviny. To, co je tak dáno našemu bezprostřednímu názoru, je vlastně jakési pasivní rozpoznání až jednotlivého objektu, který je jakousi konkretizací definice trojúhelníku.

Maimonovu myšlenku nastínil Ernst Cassirer následujícím způsobem: „Trojúhelník jako takový nemůžeme nikdy znázornit smyslům (nemůže se stát objektem *Anschauung*), nýbrž musí to být vždy nějaký trojúhelník. Vlastní logický obsah definice trojúhelníku, která zahrnuje nikoliv pouze tento nebo onen trojúhelník, nemůže být nikdy uchopena v pozorování jednotlivého tvaru. Vystupuje teprve tehdy, když se vracíme k pravidlu, podle kterého se tento jednotlivý tvar uskutečnil“ (Cassirer; 1995 = 1923; 85-124).

Proces utváření např. trojúhelníku můžeme pouze myslet (*denken*), smyslovému názoru je však nepřístupný. To, co myslíme (*denken*), nemůžeme souběžně rozpoznávat

(*erkennen*) prostřednictvím smyslů.¹⁵⁶ Z této rozpolcenosti vyplývá, že „jsme nuceni myslet něco jako reálný objekt, aniž bychom jej názorně rozpoznávali, nemůžeme jej tedy představit jinak než prostřednictvím znaku a z toho důvodu se jedná o předmět symbolického poznání (pokud takový předmět má vůbec existovat)“ (Maimon; 1790; 272/130). Jestliže je objektem poznání jednota matérie a formy, pak je objektem symbolického poznání rozkol, nejednotnost mezi myšlením (*denken*) a rozpoznáváním (*erkennen*).¹⁵⁷ V důsledku toho tu striktně vzato není objekt, který by bylo možné smyslově nazírat, ale pouze prázdný znak poukazující k formě myšlení.

Odpovědí na výše položenou otázku, totiž jak Maimon charakterizoval objekt v symbolickém poznání je následující teze: „forma, čili samotný způsob, jak myslet objekt názoru, pojat jako objekt (ale nikoliv názoru)“ (tamtéž). Odpověď, která zní ‘objektem symbolického poznání je forma myšlení’ se může zdát jako protimluv, vždyť přece forma je jí právě proto, že není objektem. Jinak je tomu v případě, kdy mezi nimi prostředkuje znak. Přesněji znak „je tu pouze prostředkem k tomu, aby bylo jako objekt názoru představeno to, co tímto objektem samo o sobě není“ (Maimon; 1790; 278/133). Znak sám sice je objektem názoru,

¹⁵⁶ Vztahem *denken* a *erkennen* v Kantově *Kritice čistého rozumu* se detailně zabýval Jindřich Karásek v práci: *Denken und erkennen in der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Göttingen, 1998.

¹⁵⁷ Kantovská dichotomie *denken* a *erkennen* je pilířem Maimonových úvah. Výraz *erkennen* překládám v textu jako *rozpoznání* (anglická překladová verze *denken* a *erkennen* je *to understand* a *to know*). Jak známo, rozlišoval Kant od sebe rozpoznání (*erkennen*) a myšlení (*denken*). Zatímco *erkennen* je a posteriori mentální aktivitou, vztahuje se k objektům konstruovatelným v názoru, náleží myšlení oblasti a priori a vztahuje se pouze k objektu z hlediska formálního. Kantovo užití pojmů dobře ilustrují následující pasáže *Kritiky soudnosti*: „Die Natur selbst in ihrer Totalität, als Darstellung von etwas Uebersinnlichem, zu denken, ohne diese Darstellung objektiv zu Stande Bringen können ... die Natur als Darstellung derselben (d.h. die Idee des Uebersinnlichen) nicht erkennen, sondern nur denken können“. Srov: Kant; 2001; B 116.

nicméně vztahuje se k procesu myšlení, vybízí nás k němu. To, co tu znak zastupuje, je logická forma myšlení. Jak se ale současný Maimonův výklad odlišuje od předchozího, který sled znaků chápal jako odkazující k pojmům a priori, a který byl výše uveden na příkladu čtení a charakterizován jako pouze subjektivní? Současný výklad od předchozího odlišuje podstatný dovětek, totiž, že forma myšlení, která je znakem označena, je svého druhu objektem. Přesněji se jedná o pouhou iluzi objektu. Reflexe rozvažování se tedy stává smyslovým objektem nikoliv v názoru, ale v pouhém znaku, ovšem - a to je třeba zdůraznit - pouze *jako by*.

Příkladem, kdy dochází k identitě myšlení a názoru je číslo 10. Jedná se plnohodnotný objekt, protože to, co číslo deset označuje, je zároveň přístupné smyslovému náhledu: „o čísle deset mám názorné poznání, a to prostřednictvím empirické konstrukce např. mých deseti prstů“ (Maimon; 1790; 130/272-273). Naproti tomu u čísel 100, 1000, zkrátka větší deseti však již o možnosti empirické konstrukce, tedy o možnosti smyslového náhledu jejich obsahu, hovořit nemůžeme. Figuruje zde pouze znak odkazující k myšlenkové reflexi, tedy k původu, vzniku daného čísla. Vyplývá z toho, že „jen formy neboli pravidla vzniku objektů náleží k symbolickému poznání. Tohoto druhu jsou kategorie, jakož i algebraické formule (...)“. Naopak „všechny pojmy zkušenosti, ba dokonce všechny pojmy a priori, pokud nejsou pouhými formami, nýbrž jsou samotnými objekty názoru, stejně jako všechny axiomy matematiky musí být ze symbolického poznání vyloučeny.“ (Maimon; 1790; 276-277/132). Oblast symbolického poznání se vyznačuje tím, že v ní nedochází k identitě, přesněji současnosti pravidla vzniku (pojmu) a smyslového názoru, nicméně přesto, a to je třeba zdůraznit, se nespokojuje s pouze subjektivním, formálním vymezením. Objekty, které určuje, sice nemají status plnohodnotné reality skýtající možnost smyslového

náhledu obsahu pojmu (např. v empirické konstrukci čísla deset, již je např. deset prstů), nýbrž objektem se v nich stává samotný proces myšlení.

3.3. Symbolické poznání u Kanta a Maimona

Zatímco se v případě čísla 10 může znak stát zároveň objektem, jsou čísla 100 nebo 1000 pouze znaky myšlenkového procesu, symboly pro reflexi. S výrazem „symbol“ se však v Maimonově textu nesetkáme. Striktně se v něm drží sousloví *symbolické poznání* a v této, jakož i v jiných pasážích termínu znak (*Zeichen*).¹⁵⁸ Nanejvýše Maimon užívá výrazu *symbolika*, pod kterým rozumí konkrétní znakový aparát, instrumentarium určité vědy.¹⁵⁹ S obratem uvedeným výše, totiž „symbol pro reflexi“, se u Maimona tedy setkat nemůžeme, přece je na místě otázka, do jaké míry byly jeho myšlenky blízké autoru zmíněného obratu, jímž nebyl nikdo jiný než Immanuel Kant.

Ve stejném roce (1790) jako Maimon *Dodatek k symbolickému poznání*, vydává Kant *Kritiku soudnosti*. Oba spisy můžeme chápat jako počiny mající za cíl završit otázky a problémy nastíněné v Kantově *Kritice čistého rozumu*. Součástí těchto počínů byl i fenomén symbolu a symbolického poznání. Právě do něj ústí Maimonovo čtení Kantovy první *Kritiky* a totéž lze říct o Kantově třetí *Kritice*, která se tématu rovněž věnuje. Jaké bylo v tomto ohledu stanovisko obou myslitelů?

¹⁵⁸ Např: „(...) wir können es also nicht anders, als durch *Zeichen* (kurzíva L.P.) vorstellen“ (Maimon; 1790; 272/130).

¹⁵⁹ Např. vyjadřovacího nástroj filosofie: filosofická symbolika (vedle matematické symboliky). Srov: Maimon; 1790; 136/285.

Jak již bylo uvedeno, podobně jako Maimon i Kant v tomto spise odmítl způsob, jakým se symbolického poznání chápala leibnizovsko-wolffovská tradice. Přesněji Kant chápal symbol - který na rozdíl od Maimona takto explicitně pojmenovává - jako součást intuitivního poznání. V *Kritice soudnosti*, přesněji v paragrafu *O kráse jako symbolu mravnosti* (§59, Kant staví proti sobě symbolickou hypotypózu, neboli smyslové znázornění, *Darstellung*¹⁶⁰ a schéma. Oba fenomény se navzájem odlišují způsobem vztahu mezi názorem (*Anschauung*) a pojmem (*Begriff*), resp. ideou (*Idee*).

Zatímco v případě schématu je možné apriornímu pojmu rozvažování (*Verstandesbegriff*) přiřadit odpovídající názor, je naopak v případě symbolu taková korespondence nemožná (přesněji korespondence mezi ideou rozumu a názorem). Podle Kanta je tak názor ideji pouze *přiřazen* (*unterlegt*).¹⁶¹ Kant podle toho charakterizuje schéma jako přímé, demonstrativní znázornění pojmu, zatímco symbol jako nepřímé znázornění ideje, propojující ideu a názor pouze na základě analogie.

Užším kontextem Kantových úvah je, jak naznačuje samotný název paragrafu, snaha ukázat, že krásno je (nepřímým) znázorněním mravnosti, že tedy „vkus je jako by přechodem mezi smyslovým podnětem a habitualizovaným morálním zájmem“ (Kant; 2001; B 260), přechodem mezi smyslovým a inteligibilním. Tento přechod umožňuje povaha

¹⁶⁰ K problematice hypotypózy u Kanta srov: např. již výše zmiňovanou Percontiho publikaci.

¹⁶¹ Kant v § 59 *Kritiky soudnosti*: „einem Begriffe, den der Verstand fasst, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche unterlegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilstkraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch ist, d. i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, (...) nach übereinkommt.“ Srov: Kant; 2001; B 255.

symbolu spočívající v tom, že je zástupným znázorněním ideje, tj. je v něm přítomna pouze reflexe o ní, nikoliv idea samotná.

Úvahy o symbolické hypotypóze jsou v *Kritice soudnosti* součástí širšího problému, totiž, zda a jak je možné, aby se ideje rozumu staly smyslovými jevy, a toto téma je rozpracováno v konceptech génia, vznešena a teleologické ideje (tj. účelu přírody).¹⁶² Podobně jako pro Kanta i pro Maimona je jádrem symbolu zpochybnění možné korespondence mezi názorem a pojmem/ideou. Ovšem zatímco Kant přímou vazbu zpochybňuje pouze v případě idejí rozumu, je Maimon skeptický i ohledně možnosti přímého znázornění pojmu rozvažování, tedy tam, kde Kant zavádí termín schéma. Maimonův skepticismus ohledně Kantova „mysteriózního“ schematismu tak, jak jej nastínil zejména v *Kritice čistého rozumu*, tedy skepticismus ohledně otázky *quid juris*, je dodnes jedním z nejdiskutovanějších témat Maimonova myšlení a zároveň je v něm spatřován jeden z nejzávažnějších přínosů jeho myšlení vůbec.¹⁶³ Maimon odmítl Kantovu metodu podmiňování. Podle jeho názoru v něm totiž zůstává spojení časoprostorového názoru a pojmu pouze vnější.¹⁶⁴ Oproti metodě podmiňování

¹⁶² Koincidence mezi *Kritikou soudnosti* a Maimonovými myšlenkami krátce zmiňuje v rámci pojednání o G. Deleuzovi Daniel W. Smith ve studii: *Deleuze, Kant and the Theory of Immanent Ideas*, in: Boundas, V., Constantin (ed.): *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh 2006, 43-62.

¹⁶³ Srov: následující studie Freundenthal, Gideon: *Maimon's Subversion of Kant's Critique of Pure Reason: There Are No Synthetic a priori Judgments in Physics*, Senderowicz, Yaron: *Maimon's "Quid Facti" Argument*, Franks, Paul: *What should Kantians Learn From Maimon's Skepticism?* Vše in: Freundenthal, Gideon (ed.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*, Dordrecht, 2003. Dále srov: Fraenkel, Carlos: *Maimonides And Spinoza As Sources For Maimon's Solution of the "Problem Quid Juris" in Kant's Theory of Knowledge*, in: *Kant Studien*, č. 100, 2009, 212-240.

¹⁶⁴ Srov: výklad Daniela Smithe: „Smyslové chápal Kant jako kvalitu, která se vztahuje k objektu, kterou sensibilita pasivně nahlíží, proto také definoval transcendentální formu prostoru - jako

Maimon postavil Leibnizovu teorii diferenciál. Pro funkci rozvažování z ní vyplývá, jak vysvětluje Ernst Cassirer, že „vše objektivně dané není schopno pojmout (*rozuměj rozvažování*, poz. L. P.) jinak než ve způsobu a pravidle jeho vzniku“ (Cassirer; 1995 = 1923; 85-124). A toto pravidlo, způsob vzniku (Maimon jej charakterizuje jako „*Entstehungsart*“) je názoru (*Anschauung*) nepřístupný, názor je není schopen znázornit, ukázat. Pravidlo vzniku je otevřené pouze myšlení: „o čísle 100 nebo 1000, ve vztahu k absolutní jednotě, máme jen symbolické poznání. Chápeme jejich způsob vzniku, aniž bychom jej jakožto vzniklý nahlíželi. Takové pojmy tedy můžeme označit nikoliv prostřednictvím předmětu (*Gegenstand*), ve kterém se nacházejí (*worin sie angetroffen werden*), nýbrž pouze prostřednictvím znaků“ (Maimon; 1790; 272/130).

Pro Kanta (v jeho pojetí schématu/symbolu), jakož i pro Maimona je klíčový moment zástupnosti ve zprostředkování ideje/pojmu, oproti jejich bezprostřednímu znázornění. Nicméně zatímco Kant umisťuje symbol mezi *ideje rozumu* (např. idea dobra, či boha) a názory, skeptický Maimon označuje za „pouze“ symbolické dokonce i spojení mezi *pojmy* rozvažování a názory. Je to tedy problém zprostředkování inteligibilního a smyslového, všeobecného a jednotlivého, do kterého v obou spisech – nezávisle na sobě - vyústila *Kritika čistého rozumu*, který však Maimon oproti Kantovi nahlížel se značným skepticismem.¹⁶⁵

podmínku vnějších smyslů – jako geometrickou extenzi (čistý názor objektů nebo těl).“ Kdežto Maimon „prostor chápe z hlediska intenze: prostor jako čistý názor je kontinuita, je to forma prostoru sama, která musí být definována jako a priori intenzivní kvantita“. In: Smith, W., Daniel: *Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality*, In: Patton, Paul (ed.): *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, 1996, 35.

¹⁶⁵ Na tuto kongeniálnost Maimona a Kanta poukázal již nepřekonatelný Cassirer. Svědčí o ní však již samotná Kantova výpověď z jeho již výše zmíněného dopisu.

Důležitým aspektem naznačené odlišnosti mezi postojem Kanta a Maimona je ale i to, že Maimon neklade mezi názor a pojem/ideu vztah analogie. Je to dáno především skutečností, že důraz není u Maimona kladen na *korespondenci*, tedy určitý typ *relace* mezi názorem a pojmem, ale jejich současnost, *koincidenci*. Jde o to, že co může být myšleno (*denken*), nemůže být *zároveň* rozpoznáno (*erkennen*). Rozpoznání se odehrává až posléze, nikoliv současně s myšlením. A právě tato nesoučasnost obou, nemožnost koincidence, kterou se však analogie přece jen jistým způsobem zdá vytvářet – tím, že ideu přikládá (*unterlegt*) názoru – je jádrem Maimonovy koncepce. Myšlence analogie se však Maimon blíží tam, kde zmiňuje, že ono pravidlo vzniku je chápáno, *jako by* to byl objekt. Spíše ale než o analogii, je zde – dle mého názoru - vhodné hovořit přímo o iluzi či fikci.

3.4. Pojetí symbolu u Maimona a v Goethezeit

Nadcházející plně rozvinutá epocha idealismu, popř. tzv. *Goethezeit* (1770-1830) se nechala inspirovat mj. Kantovou distinkcí *schéma/symbol*. Klíčovou se přitom stala opozice *pojmu a ideje*, na níž byla postavena teorie *symbolu* a jeho opozita, *alegorie*.¹⁶⁶ Za plné rozvinutí symbolu a

¹⁶⁶ K symbolu a distinkci symbol/alegorie v epoše romantismu, idealismu a Goethezeit srov: Todorov, Tzvetan, *Theories of the Symbol*, Cornell University Press, 1984, Sørensen, Algot, Bengt: *Symbol und symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*, Copenhagen, 1963, Titzmann, Michael. 'Allegorie' und 'Symbol' im Denksystem der Goethezeit, In: Haug, Walter (ed.): *Formen und Funktionen der Allegorie*; Symposium Wolfenbüttel 1978, Stuttgart, 1979, 642-665, Berfelt, Gunnar: On Symbol and Allegory, In: *JAAC*, Vol.

alegorie jako samostatných fenoménů lze považovat již korespondenci mezi Goethem a Schillerem (dopis Schillerovi ze 17. 8. 1797), Goethův spis napsaný společně s malířem H. Meyerem *Ueber die Gegenstände der bildenden Kunst* (1798) a konečně Schellingovu *Philosophie der Kunst* (1802-1803).¹⁶⁷

Nezávisle na Kantovi, ba jemu napříč se hlavním rysem symbolu¹⁶⁸ v této epoše stala *jednota* názoru a pojmu, empirické reality a abstraktní kategorie. Samozřejmým byl plynulý přechod mezi řády viditelného a neviditelného, vnějšího a vnitřního, myslitelného a reálného,¹⁶⁹ pojetí v ne malé míře ovlivněné okultismem a kabbalou, které však Maimon označoval jako „*Schwärmerey*“, blouznivectví.¹⁷⁰ Symbolické poznání se podle něj naopak vyznačovalo fundamentální nejednotou, ba rozporem mezi pojmem a názorem, mezi empirickou, smyslově bezprostřední realitou a abstraktní kategorií rozvažování (příp. rozumu). V symbolickém poznání je pro Maimona přítomen dvojitý aspekt:

28, No. 2, 1969, 201-212, Halmi, Nicolas. *The Genealogy of Romantic Symbol*, Oxford University Press, 2007.

¹⁶⁷ Michael Titzmann definici této distinkce shrnuje takto: „Přes všechny rozdíly v jednotlivých definicích jde v alegorii a symbolu o opozici dvou typů konstrukce významu v umění: v prvním případě (znakový typ) stojí vůči nositeli významu význam jako něco, co je od něj odlišné, v případě symbolu („neznakový typ“) jsou obojí postulovány jako identické. Kant toto rozlišení podle způsobu znamenání ještě neznal. Vystupuje teprve u Schellinga: schéma a alegorie znamenají, kdežto symbol je tím, co znamená: jde tu o opozici znamenat/být.“ Srov: Titzmann ; 1979; 651. Titzmann ale obecně odmítá přisuzovat Goethovi nějak obzvlášť klíčovou roli. Podle něj se hlavní momenty ohledně distinkce s/a odehrály na poli filosofie, a nikoliv literatury.

¹⁶⁸ Nesmíme však zapomínat, že i v *Goethezeit*, jak ukazuje Titzmann, byl symbol jako samostatný fenomén již vždy spjat s alegorií. Vystupuje-li samostatně, svou svébytnou ztrácí a chová se jako prostý znak. Srov: Ibid., 650.

¹⁶⁹ Titzmann v této souvislosti uvádí okultistické vlivy a i příklady z literatury, např. tzv. romány typu „*Geisterseher*“. Ibid., 658 a 664.

¹⁷⁰ Srov: Maimon, Salomon: *Ueber die Schwärmerey*, In: *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, 1793, X/2, 43-48.

na straně jedné je iluzí toho, že je v něm prostředkován objekt, na straně druhé je právě reflexí této nejednoty (či výzvou k ní).

Bylo již zmíněno, že v celém spise se výraz *symbol* jako takový neobjevuje, Maimon se striktně drží sousloví *symbolické poznání*. To je nakonec v souladu s Maimonovým celkovým nasměrováním úvah, jež těžiště kladou do samotného poznávacího aktu. Zatímco Goethe konstatuje, že se tehdy jedná o pravou symboliku, pokud „zvláštní reprezentuje obecné nikoliv jako sen a stín, nýbrž jako živoucí okamžité zjevení nezkoumatelného“, ¹⁷¹ je pro Maimona naopak symbolika skeptickou odpovědí na možnost spojení obecného se zvláštním. Zatímco epocha *Goethezeit* vyhlášovala jednotu názoru a pojmu, tedy vzájemnou převoditelnost empirické reality a abstraktní kategorie jakožto rozlišovacího kritéria fenoménu symbol, charakterizuje Maimonovo pojetí symbolického poznání naopak nepřeklenutelná „průrva“ mezi nimi.

Maimon však symbolické poznání a implicitně symbol nepřipisuje básnictví, popř. umělecké činnosti vůbec, nýbrž v podstatě veškeré činnosti, která nese stopy působení racionality (resp. *Vernunft*) v jejím střetu s oblastí smyslového názoru. ¹⁷² Časté užívání výrazu symbolika ve spojení s pojmovým (znakovým) aparátem věd (filosofická

¹⁷¹ Cit. dle Wellek, René: *Geschichte der Literaturkritik, 1750-1950*, kapitola Goethe, 216.

¹⁷² Proto je zkrájí *Dodatku* konstatováno, že symbolickým poznání se odlišují říše zvířat a lidí: „Die symbolische Erkenntniss ist von grosser Wichtigkeit. Durch ihre Hülfe gelangen wir sowol zu den abstrakten, als zu den aus diesen verschiedentlich komponirten Begriffen, sind im Stande, aus schon bekannten Wahrheiten neue zu erfinden; d. h. überhaupt unsere Vernunft zu gebrauchen.“ Vzápětí ale Maimon zdůrazňuje, že v případě symbolického poznání nemáme co do činění pouze a prostě se sférou racionality a abstrakce, nýbrž právě to vytváří jeho specifikum, že „sie muß aber ([tj. symbolické poznání, pozn. L.P.] wenn sie von irgend einem Gebrauche seyn soll) die anschauende Erkenntniß zum Grunde legen, ohne welche sie eine bloße Form ohne objektive Realität seyn würde.“ Maimon; 1790; 264/127.

symbolika versus matematická, (Maimon; 1790; 285/136)) naznačuje, že právě vědy, resp. jejich pojmové instrumentarium Maimon považoval za doménu symbolického poznání (a nikoliv např. sféru umění, jak tomu bylo v nastávajícím období). Cílem pojednání a analýzy symbolického poznání je v tomto smyslu objasnění a výklad způsobů poznání právě v oblasti věd (zejména matematice, filosofii).¹⁷³

3.5. Symbolické poznání ve vztahu k jazyku

Maimon se však zabývá symbolickým poznáním i ve vztahu k jazyku: do jaké souvislosti klade výše naznačenou problematiku, ba přímo situaci symbolického poznání a fenomén jazyka? Jaký je podle Maimona vztah mezi znaky, které jsou produktem symbolického poznání a znaky jazykovými? Na tyto otázky plynule navazuje Maimonova koncepce filosofického jazyka: jazyk je totiž *symbolikou* filosofie. Je jejím vyjadřovacím prostředkem a tato skutečnost je nakonec důvodem, proč vedle *symbolického poznání* nese celá stat' v titulu i téma *filosofického jazyka* a proč se Maimon analýze jazyka z hlediska filosofie ve spisu vůbec chce věnovat.

Nakolik je přítomná a pro Maimona relevantní výše popsaná epistemologická situace vyznačující symbolické

¹⁷³ Proto také Maimon věnuje ve spise tolik místa např. debatám na čistě matematická témata. Srov: polemiku s Lazarem Bendavidem ohledně předností elementární geometrie před ostatními vědami. Srov: Maimon; 1790; 274/131, o povaze matematického nekonečna srov: Ibid. 290/138 aj.

poznání pro jazyk? Jestliže Maimon definoval symbolické poznání jako situaci, kdy „jsme nuceni myslet něco jako reálný objekt, aniž bychom jej názorně rozpoznávali, nemůžeme jej tedy představit jinak než prostřednictvím znaku a z toho důvodu se jedná o předmět symbolického poznání (pokud takový předmět má vůbec existovat)“ (Maimon; 1790; 272/130), jak potom toto pojetí znaku vztáhl ke znaku jazykovému? Touto otázkou se Maimon zabývá celkem na dvou místech *Dodatku*, přičemž celou problematiku vztahuje k osvícenské typologii znaků, totiž jejich rozlišení na znaky přirozené a arbitrární.

Jak Maimon - vzhledem k této typologii - charakterizoval znaky symbolického poznání?¹⁷⁴ „Není pravda“, uvádí, že by „všechno, k čemu používáme znaky“ patřilo k symbolickému poznání a dodává, že „arbitrární znaky se používají také tam, kde již beztak jsou znaky přirozené“ (Maimon; 1790; 132/276). Rozhodně tedy můžeme vyloučit, že by Maimon ztotožňoval znak symbolického poznání se znakem vůbec. Co zde však Maimon přesně rozumí pod výrazem přirozený znak? A jak jej chápal ve vztahu k znaku arbitrárnímu a znaku symbolického poznání?

(Přirozené znaky jsou) „všechna slova, kterými jsou vyjádřeny (*ausgedrückt*) názory nebo pojmy, které mohou být v názoru znázorněny. Zde je předmět sám přirozeným znakem své představy a naopak; arbitrárních znaků ale užíváme, nikoliv abychom jejich prostřednictvím předmět poznali, nýbrž abychom jeho poznání v nás nebo u jiných obnovili (pokud je on sám nepřítomný); naproti tomu není u symbolického poznání forem a jejich vzájemného vztahu žádný předmět, který by mohl tomuto poznání poskytnout

¹⁷⁴ V *Goethezeit* nebyl symbol jednoznačně chápán ani jako ikonický znak, ani jako konvencionální: „(Symbol) ... ani nezastupuje význam, ani nezobrazuje realitu: činí obojí, a sice tak, že realita a význam tu stojí v 'přirozeném' vztahu“ (Titzmann; 1979; 654).

(*abgeben*) znak, kromě tohoto arbitrárního znaku jako takového“ (Maimon; 1790; 132/276).

Tématem pasáže nejsou rozdílné způsoby označování, typologie znaků jako taková, nýbrž je jím výhradně jazyk. Pasáž je věnována jazyku a znakovým typům *v rámci jazyka*, nikoliv této typologii obecně. Přesněji, Maimon se zde věnuje jedné kategorii znaků, kterým je jazykový konvencionální znak.

Jestliže Maimon v pasáži tvrdí, že existují slova, která jsou přirozenými znaky, pak to neznámá, že by v nich popíral arbitrárnost jazykového znaku, ale že se jazykový znak může chovat jako znak přirozený. Vedle toho může jazykový znak nabýt povahy symbolické, anebo zůstat znakem arbitrárním. To jsou tři možné modality, jichž slovo - alespoň podle této pasáže - může nabýt. Rozlišovacím kritériem mezi jednotlivými skupinami je potom míra, v jaké jsou slova schopna zpřítomnit objekt (*Gegenstand*).

V případě arbitrárního znaku, který se „uvnitř“ chová jako znak přirozený, je „předmět sám přirozeným znakem své představy“ (Maimon; 1790; 132/276). Znak je v tomto případě příznakem předmětu (*Gegenstand*) jeho plným zpřítomněním. To však již není případ arbitrárního způsobu označování v rámci arbitrárního znaku: zde má předmět (*Gegenstand*) spíše „imaginární“ povahu, může být totiž pouze jaksi „připomenut“ zpětně vyvolán, Maimon doslova říká, že jeho poznání (rozpoznání, *Erkenntnis*), může být „obnoveno“ (*erneuern*). Nejde tedy o bezprostřední rozpoznání, nýbrž „vybavení si“ přítomného předmětu. Přítomnost předmětu, a to i v jeho „imaginární“ podobě je však zcela zapovězena znaku symbolického poznání v jazyce: podle Maimonovy rozhodné formulace „tu není žádný předmět, který by tomuto rozpoznání (*Erkenntnis*) mohl

poskytnout znak kromě tohoto arbitrárního znaku samotného“ (Maimon; 1790; 132/276).

To, co je v případě tohoto znaku rozpoznáváno, je prázdný znak samotný, pouhá „materialita“ znaku. Přesněji není znázorněním, jak je tomu v případě přirozených znaků ani názoru (*Anschauung*, číslo deset je znázorněním mých deseti prstů), příp. názoru pojmu (*Begriff*, axiomy matematiky), nýbrž odkazuje pouze k pojmu rozvažování, tj. pouhé formě myšlení.

Jak v již zmíněné studii ukázal Michael Titzmann (Titzmann; 1979; 654) osvícenská tradice, jakož i po ní romantické, sice rozlišovala znak a význam, nicméně na rovině významu již dále nerozlišovala signifikát a referent.¹⁷⁵ Titzmann tu do svého výkladu zavádí pojmosloví dnešní sémiotiky, které s jistou dávkou opatrnosti můžeme aplikovat i na Maimona. To, co Titzmann tvrdí o romanticích, platí i pro Maimona: ani on explicitně nerozlišoval ve významu na straně jedné signifikát a na straně druhém referent. Nicméně při bližším zkoumání je to však právě způsob vazby mezi referentem a signifikátem, co je pro Maimona kritériem rozlišení znaků v rámci jazyka.

Aplikujeme-li dnešní termíny sémiotiky, resp. její dělení na signifikát a referent na Maimonovo pojetí, potom z toho pro přirozený znak vyplývá, že tento se vyznačuje právě „přirozenou“ vazbou mezi signifikátem a referentem. V čísle deset, které můžeme považovat za přirozený znak, je přítomný jak význam, tak i referent (deset prstů). U

¹⁷⁵ Srov: „Tato koncepce jazyka (tj. v romantice, pozn. L. P.) se zakládá na tom, že (podobně jako již Condillac, Lambert, Meier) rozlišuje sice znak a význam, ale význam už nečlení mezi signifikát a referent. Význam je interpretován jako referent, takže každému znaku přísluší realita. To, co je vyslovitelné, je také reálné (viz úvahy o *Ursprache*, kdy jazyk stál v přirozené relaci k věcem. Vnitřní, myšlené je chápáno jako vnější, reálné: v symbolice lidského těla je naopak z viditelného vnějška čitelný neviditelný vnitřek“ (Titzmann; 1979; 654).

matematických axiomů, které jsou rovněž přirozenými znaky, jde o to, že signifikace probíhá zároveň s referencí. Termíny sémiotiky tím vyjadřujeme Maimonovo pojetí matematických axiomů, ve kterých se poznání odehrává zároveň s konstrukcí matematického konkrétního objektu.

Přesuneme-li se k arbitrární vazbě, pak z rozlišení mezi signifikátem a referentem ve významu vyplývá, že v těchto typech znaků je relace mezi nimi arbitrárního charakteru. Jinými slovy, jejich konvencionalita není pouze otázkou vazby mezi signifikantem a signifikátem, ale také signifikátem a referentem (v Maimonově terminologii se jedná o předmět, (*Gegenstand*)). Přesněji Maimon jejich vztah charakterizuje jako *subjektivní* (v subjektu má dojít k onomu „obnovení“ – *erneuern* - poznání předmětu). A konečně v případě znaku symbolického poznání máme co do činění s úplnou absencí referentu. Jedná se tedy o jakýsi „prázdný“ znak.

Identifikování referentu a signifikátu, tedy významu a reality, které Titzmann shledal jako jednu ze základních charakteristik pojetí symbolu v epoše *Goethezeit*, Maimon omezil pouze na oblast matematiky. Pouze v jejím případě dochází k jejich překrytí. Ovšem v jejím případě Maimon o znacích symbolického poznání nehovoří. Naopak, matematiku z této oblasti striktně vyloučil. Maimon svým pojetím znaků symbolického poznání (vlastně symbolů) jakožto referenčně „prázdných“ znaků, odkazujících pouze k formě myšlení, stál na zcela opačné straně, nežli představitelé idealismu a romantiky.

Jestliže vztah přirozeného znaku a znaku symbolického poznání, jak jej Maimon představil, zřetelně odráží jeho epistemologické rozlišení mezi poznáním nazírajícím a symbolickým, pak tuto oporu v epistemologii může postrádat vztah arbitrární a symbolické vazby v rámci jazyka. U obou totiž Maimon prohlašuje předmět

(*Gegenstand*), tedy referent za nepřítomný.¹⁷⁶ Určitým vodítkem pro nás v tomto ohledu může být úvod spisu, kde Maimon zmiňoval obecné pojetí znaku spočívající na asociativním mechanismu. Pozoruhodné a pro nás v tuto chvíli nápomocné je, že tento mechanismus je dále charakterizován jako symbolický: asociace podle Maimona nejsou vždy schopny dostát nároku zpřítomnění předmětu, který tak zůstává nepřítomným, a to je přece hlavním znakem symbolického poznání.

V té pasáži *Dodatku*, kterou se zabýváme nyní, je však naznačeno, že Maimon asociačně chápané znaky nepřímo zahrnul do symbolického poznání. Přesněji se jedná o toto poznání v širším, ne však zcela vlastním smyslu.¹⁷⁷ A právě to se shoduje způsobem, jakým Maimon charakterizuje arbitrární jazykovou formu. „Mimo třídu symbolů“, prohlašuje, jsou „všechna ostatní slova jazyka získána (*erlernt*) asociací mající původ v častém opakování arbitrárního spojení slova s jím označenou věcí“ (Maimon; 1790; 133/279). Rozdíl mezi prostým arbitrárním znakem a takovým, který se chová jako symbol, je ten, že první spočívá na empirické reprodukci, resp. na kauzálním vztahu mezi

¹⁷⁶ V případě arbitrární vazby: „wir bedienen uns aber der willkürlichen Zeichen, nicht, um den Gegenstand dadurch zu erkennen, sondern bloss seine Erkenntnis in uns oder in anderen zu erneuern (*wenn er selbst abwesend ist* /kurzíva L. P./)“ (Maimon; 1790; 132/276). V případě symbolické vazby: „(...) hingegen ist bei der symbolischen Erkenntnis der Formen, und ihrem Verhältniss unter einander, *kein Gegenstand da* /kurzíva L. P./“ (Ibid.).

¹⁷⁷ Ich glaube, daß es ein offenbarer Unterschied ist: eine Anschauung als Objekt, mit einer andern Anschauung so zu verknüpfen, daß die Reproduktion der einen, die Reproduktion der andern bewirkt; und: eine Verstandesregel die selbst kein Objekt ist, mit einer Anschauung zu verknüpfen. Das erstere Verfahren wird gemeinhin auch zur symbolischen Erkenntniß gerechnet, in so fern die eine Anschauung ein Zeichen der andern abgiebt; im eigentlichen Verstande aber gehöret bloß das letztere dazu, weil hier das Zeichen ein Mittel ist, das was an sich kein Objekt der Anschauung ist, doch als ein solches vorzustellen. Maimon; 279; 133.

znakem a označovanou věcí (*bezeichnete Sache*) odehrávajícím se na bázi asociačního mechanismu. Každé jednotlivé zakoušení tohoto vztahu je tedy závislé na předešlém. Proto Maimon charakterizoval rozpoznání předmětu v tomto znaku jako „*obnoven*“ (*erneuern*).¹⁷⁸

„Slova, která patří k symbolickému poznání, nejsou získána (*erlernt*) asociací slova s předmětem, nýbrž s pojmem, k jehož myšlení dává předmět podnět“¹⁷⁹ (Maimon; 1790; 133/279). Zatímco u prostých arbitrárních znaků dochází alespoň prostřednictvím asociace k názoru předmětu, referentu, nevede symbol k jeho znázornění či názoru, nýbrž pouze k formě myšlení, k pravidlu o vzniku *logického* objektu. V arbitrárním znaku a symbolu jsou proti sobě postaveny na straně jedné znak, jehož možnosti označování nemohou překročit limity empirické oblasti asociací a na straně druhé znak, který odkazuje pouze k apriorní oblasti myšlení, k pojmu rozvažování (jeho pravidlu, *Verstandesregel*).

K jednotě formy a matérie, k náhledu předmětu, dochází buď - a to ve zcela omezené míře - u empirických objektů, jakým je např. číslo deset, kromě takových výjimek ale v rámci empirické oblasti máme co do činění s asociačním mechanismem, který nám nedovoluje nahlédnout realitu objektu v jeho komplexnosti (dovoluje to pouze a posteriori). Pouze v případě axiomů matematiky Maimon připouští možnost znázornění pojmu v názoru, tj. pouze zde může dojít k náhledu komplexní reality předmětu,

¹⁷⁸ Jako spočívající na asociačním zákoně pojednal slova i Kant. Označil je jako „pouhá charakterisma, tj. označení pojmu prostřednictvím doprovodných smyslových znaků, která neobsahují vůbec nic náležitého v názoru objektu, nýbrž slouží na základě asociačního zákona obrazotvornosti, a to ještě v subjektivním ohledu.“ Srov: Kant; 2001; B 255-256.

¹⁷⁹ „Die Worte, die zur symbolischen Erkenntnis gehören, werden nicht durch Association des Wortes mit dem Gegenstande, sondern mit dem, bey Veranlassung des Gegenstandes gedachten, Begriff erlernen“ (Maimon; 1790; 133/279).

tedy nejen v jeho aposteriorní, nýbrž i apriorní podobě. Širokou oblast, rozprostírající se mezi přirozenými znaky znázorňujícími empirický náhled (opět číslo deset), arbitrárními znaky asociativně spojujícími znak s označovanou věcí a přirozenými znaky znázorňujícími pojmy v názoru (axiomy matematiky), vyplňují symboly. Jsou to znaky, které v náhled nedávají žádný předmět, nýbrž přítomný je pouze jako předmět reflexe. Tyto závěry, které vyplývají z Maimonových úvah, jsou zcela v souladu s jeho epistemologií, s jeho dobře známým skepticismem, ve kterém odepřel možnost najít korespondující názor nikoli pouze idejím rozumu jako Kant, nýbrž i pojmu rozvažování, tj. skepticismu ohledně Kantova schematismu vůbec.

Z výkladu vyplývá, že symbolické poznání podle Maimona vytváří určitý typ znaků v rámci jazyka. Vedle jazykových znaků fungujících jako znaky přirozené a arbitrární Maimon předpokládá i znaky, které můžeme chápat jako symbolické. To je však pouze jedná část odpovědi na otázku po vztahu jazyka a symbolického poznání, ve které se Maimon zaměřil na jeho roli uvnitř jazyka, jehož znaky rozčlenil do tří skupin. Zatímco tedy v této části výkladu předpokládal kromě arbitrárních a přirozených znaky symbolické jako vedle nich existující samostatnou kategorii, bude se následující výklad soustředit na otázku po alternativě mezi arbitrárními a přirozenými znaky vůbec, nikoliv uvnitř jedné sféry, totiž jazyka. Ke které z těchto tříd, v osvícenské tradici běžných typů znaků, náleží znaky symbolické? K jakému typu označování se hodí pro symbol příznačná epistemologicko-sémiotická situace: přirozených, anebo arbitrárních znaků?

Podívejme se nejprve na způsob označování ve znacích přirozených, tradičně chápaných jako znaky ikonické zobrazující svůj denotát. Za jejich hlavní rys Maimon

považuje ve shodě s tradicí podobnost znaku s označovanou věcí a vycházejí z této definice si pokládá otázku, nakolik jsou schopné nést problematiku, jíž se vyznačuje znak symbolického poznání. Přirozené znaky k tomuto úkolu podle Maimona diskvalifikuje již skutečnost, jsou omezeny ke znázornění pouze a výhradně jednotlivého (resp. smyslového), bez zahrnutí obecného (resp. inteligibilního). Za příklad uvádí výtvarné zpodobení člověka: „namalovaný člověk představuje člověka určité velikosti a postavy, následně čehož jsou (přirozené znaky, pozn. L.P.) k vědeckému použití, kde jsou základem obecné pojmy, nevhodné“ (Maimon; 1790; 139/293).

Protože označování je v přirozených znacích omezeno spacio-temporální povahou označované věci, může být znázornění nesmyslové entity (duše apod.) pouze nepřímé, tedy prostřednictvím analogie. Následkem toho je zcela subjektivní, ba svévolná interpretace znaku: za příklad Maimon uvádí „mnohé nezdařilé výklady Písma (...). Většina lidí ulpívá na smyslovosti znaků a nemyslí na žádné analogie“ (Maimon; 1790; 140/294). Jestliže má přirozený znak překročit oblast smyslového názoru, pak je to pouze dílem svévolné iniciativy toho, kdo znak interpretuje. Nikoliv ve znaku samotném, ale až v jeho interpretaci může být rovina jednotlivého překročena. Libovůle výkladu, jíž přirozený znak není schopen zabránit, je však Maimonovi překážkou, aby tyto znaky považoval za vhodné pro symbolické poznání. Omezení na bezprostřednost empirického na straně jedné a možnost jejího prolomení pouze subjektivní iniciativou na straně druhé vylučuje přirozené znaky z oblasti symbolického poznání.

Přítomnost nesmyslového pouze v interpretaci je důvodem toho, proč Maimon zahrnuje do ikonických znaků i alegorický výklad Bible. Přirozené znaky, v jejichž interpretaci se můžeme spolehnout pouze na „různorodost

génia“ přivádějící nás k „nejvzdálenějším analogiím“ (tamtéž), tak mnohdy nabyvají podoby alegorie. Maimonem vyslovená nedůvěra vůči svévolné interpretaci, k níž alegorie mohla vést, byla však v širokém kontextu 18. století tradiční. Poetologická a estetická pojednání vznášela požadavek všeobecné srozumitelnosti alegorie, v instrukcích pro básníky se doporučovala co nejdůslednější opatrnost ve frekvenci jejího použití právě z obavy ze svévolné interpretace.¹⁸⁰ V tomto obecném náhledu byl tedy Maimon v souladu s převládající tendencí své doby.

Jak však ukazuje Nicolas Halmi „alegorii chápalo osvícenství jako „vypravování, které referuje k významu mimo sebe“ a pozadím tohoto pojetí bylo podle autora lockovské pojetí mysli, jež ve „vlastním nitru uspořádává ideje derivované z impresí světa, který je vůči ní vnější“.¹⁸¹ Maimon však lockovské pojetí mysli jako *camery obscura*, přijímající dojmy zvenčí, nesdílel. Platí to i pro jeho odmítnutí pojetí významu vlastního a nevlastního, jak jsme viděli v 1. kapitole, tedy odmítnutí epistemologického pojetí opozice vnitřní/vnější. Protože zavrhl kompletně celý epistemologický rámec, z něhož pojetí vlastního/nevlastního vyvěralo, nesouhlasil Maimon nejen se sofistikovanými alegoriemi, nýbrž i s těmi, které byly „zdomácnělé“ a týkaly se běžně přístupného chápání řádu viditelného jako analogie neviditelného (*a vice versa*). Tato analogie byla např. základem symboliky lidského těla jakožto analogie duše.¹⁸² To, co Maimon odmítá, není pouze epistemologický rámec

¹⁸⁰ Tak např. Samuel Johnson (*Milton*, 1779) a Joseph Addison (*Spectator*, no. 357, 19. duben 1712) a jiní prominentní britští představitelé kritizovali Miltonův *Ztracený ráj*, ve své povaze nealegorické dílo, pro zahrnutí alegorických postav Smrti a Hříchu. Alegorie byla vykázána satirickým, či didaktickým žánrům. V Německu obdobné tendence, zejména co se kritiky Miliona týče, zastával Gottsched. Srov: Halmi, 2007; 8-9.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Jak na příkladech Caruse a Stihlera ukazuje Michael Titzmann. Srov: Titzmann; 1979; 658.

18. století, nýbrž způsob čtení viditelného jako kódu pro neviditelné tak, jak byl zakořeněn v západní křesťanské tradici¹⁸³ zastávající pojetí *aliud dicitur, aliud demonstratur*, a nabádající k chápání smyslových jevů jako signatur nesmyslového.¹⁸⁴ U Maimona je však toto čtení viditelného/neviditelného vytlačeno a v popředí jej nahrazuje konfigurace jednotlivého a obecného, která je imanentní vědomí.

Tím, že odmítá pojetí namalované lidské postavy jako alegorického znázornění lidské duše, kritizuje Maimon způsob vnímání, který by recipienta vedl mimo dané dílo, resp. k interpretaci na základě předem existujícího a tedy vůči dílu transcendentnímu kódu, jehož se může zmocnit interpret podle vlastní libovůle. Jestliže je Maimon k namalované postavě kritický, pak je to proto, že takové znázornění není znázorněním ve smyslu imanentního zpřítomnění pojmu, nepředstavuje pojem člověka, jeho definici, nýbrž pouze jednotlivce. A pouze na jednotlivé, empirické, bez zahrnutí znázornění obecného, je omezeno použití přirozených znaků. Tento znak umožňuje pouze *přesáhnout, překročit* znázorněnou jednotlivost, a to sice do oblasti, která je vůči ní analogická. Podle Maimonova výkladu však nelze dokázat nutnost spojení mezi těmito oblastmi, jejich skutečnou sounáležitost. Ta proto zůstává pouze výsledkem subjektivního rozmaru individuálního génia (Maimon; 1790; 140/294).

Jestliže přirozené znaky Maimon shledal jako nevhodné pro symbolické poznání, vyvstává otázka, jak je tomu se zanky arbitrárními? Maimon se nezdržuje dlouho u

¹⁸³ Srov: *Pavel Římanům I, 19* a dále: „Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jím přístupné, Bůh jím to přece odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle (...)“

¹⁸⁴ Srov: analýzu středověkého symbolismu v Ecově knize, *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha 2007, přeložil Zdeněk Frýbort (kapitola 6. *Symbol a alegorie*).

konstatování, že přirozené znaky nelze pozvednout na filosofickou úroveň, natož aby se staly kandidáty pro symbolické poznání charakterizovaného přítomností pravidla rozvažování (*Verstandesregel*). Touto potencialitou jsou naproti tomu podle něj nadány znaky arbitrární, konkrétně slova.

V souladu s osvícenskou tradicí, pro kterou byla pojednání o původu a povaze jazyka pojednáními o původu a povaze lidského poznání, jsou i pro Maimona úvahy o poznání rámcem úvah o jazyce. Ba co víc, hlavní funkci jazykového znaku Maimon spatřoval v jeho možnosti prostředkovat poznání (*Erkenntnis*).¹⁸⁵ Epistemologické hledisko dominuje nad hermeneutickým: uživatel jazyka je nahlížen v první řadě jako kandidát poznání, interakce člověka s jazykem se neděje jako komunikace završující se v aktu porozumění, nýbrž právě jako poznání.

Nahlíženo *sub species* této primární funkce slova, konstatuje Maimon, že v přítomném stavu na sebe slova vážou spíše „temné představy“ (*dunkle Vorstellungen*), nežli přesné poznání (Maimon; 1790; 140/294).¹⁸⁶ Např. slovo člověk je doprovázeno pouze vágními, ba temnými představami. Abychom tomuto slovu porozuměli, přesněji - což daleko spíše odpovídá Maimonovu záměru - aby nám poskytlo poznání, musíme si je přeložit do definice, která takové poznání umožňuje: „musím si tedy ve svém rodném jazyce přeložit slovo člověk slovy rozumné zvíře, protože

¹⁸⁵ Protože již slova odvozená od *erkennen*, zejména *Erkenntnis*, nejsou chápána jako pendant vůči *denken*, budou nadále tyto výrazy překládány jako poznání.

¹⁸⁶ Srov. rovněž výše, stranu 77. Podobně jako v této pasáži pojednávající o čtení a sukcesivním řazení znaků, které nechává vystat pojmy a priori, i v této pasáži znovu ožívá terminologie wolffovsko-leibnizovské metafyziky. Je dobře známou skutečností, že Maimon si tuto terminologii, ba dokonce i členění poznání na vyšší a nižší uchoval. Svědčí o tom řada jeho spisů, mezi nimi i studie, které otiskl v Moritzově *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*.

temné představy, které s sebou slova jinak nesou, nám nemohou dát přesné poznání předmětů“ (Maimon; 1790; 149/295).

Objekt symbolického poznání byl definován jako pravidlo rozvažování, ke kterému je popudem názor. Avšak právě tím jazyky podle Maimona aktuálně nejsou, tj. jejich znaky nejsou popudem k reflexi o vlastním původu, apriorních pojmech rozvažování, nýbrž zůstávají pouhými názory jednotlivostí. Fungují tedy obdobně jako znaky přirozené, které nic jiného nežli pouze jednotlivé nezprostředkovávají. Zatímco však u přirozeného znaku se jedná o důsledek samotné povahy označování, ukazují se arbitrátní znaky být v tomto ohledu více flexibilní. Jinými slovy, důsledkem arbitrární povahy mezi znakem a označovanou věcí lze touto vazbou manipulovat. Povahu označování tak lze přizpůsobovat, avšak nikoliv subjektivní libovůli, nýbrž nárokům filosofie. Problém symbolického poznání ve vztahu k jazyku se tím stává součástí Maimonových úvah o proměně jazyka do podoby, v níž by dostal své hlavní funkce, již je zprostředkovávat poznání. Jazyk není primárně spatřován jako místo symbolického poznání, nýbrž je Maimonem nazírám především jako médium filosofie, se kterou je neodmyslitelně spjat. Jazyk, nahlížený jako „filosofická symbolika“, tj. vyjadřovací nástroj filosofie, se stává hlavním programem a úkolem filosofie. Tento program Maimon charakterizuje jako ideální jazyk, k němuž nyní obrátíme pozornost.

3.6. Ideální jazyk

„Filosofie ve vlastním smyslu slova není ničím jiným než obecnou jazykovědou (*Sprachlehre*)... nemá žádný vlastní slovník, ale používá slovníku každého jazyka jako matérie, aby na ní mohla aplikovat své učení o jazyce (*Sprachlehre*) jako všeobecnou formu“ (Maimon; 1790; 141/297). Filosofie, resp. principy a priori předcházejí jazyku, nacházejí se mimo dosah živého jazyka, který Maimon nahlíží jako smyslový materiál.

Na základě poznání pojatého výše jako syntéza matérie a formy, zde Maimon chápe živý jazyk jako pouhou materiální entitu v rámci této syntézy poznání. Teprve v součinnosti s apriorním pojmem rozvažování se z jazykové matérie stává znak-syntéza, poskytující poznání, a tedy odpovídající své funkci. Diverzita jazyků je analogická smyslové rozmanitosti barev a vůbec předmětům empirického světa.

Oproti „babylónskému“ chaosu, roztržitésti jednotlivých jazyků, stojí apriorní pojem, jenž se má stát jakýmsi transcendentálním označováním všech jazyků: „je jedno, jestli se určitá věc jmenuje *animal* a druhá *ratio*, anebo ta první *zvíře* a ta druhá *rozum*. Ona pouze nařizuje (tj. filosofická jazykověda, pozn. L. P.), že to, co je z těchto dvou složeno, má být také označeno seskupením těchto dvou výrazů“ (Maimon; 1790; 141/297). Znak zde Maimon chápe jako *epistemologickou syntézu*, přičemž prvnímu přisuzuje roli (apriorní) formy, zatímco druhému (aposteriorní) matérie. Pod Maimonovou *Sprachlehre* můžeme chápat *logiku* v širokém (nikoliv transcendentální filosofii přikládaném) významu a pod živými jazyky, které Maimon

chápe jako smyslovou matérii, *rétoriku*. V tomto vztahu dominuje pro Maimona (a nejen pro něj) logika, kdežto rétorika je pouhým instrumentem poznání, které má být prostředkováno posluchači. Tato tradiční konstelace však podle Gottfrieda Gabriela „předpokládá, že je možné od sebe oddělit *res* a *verbum* - myšlenku a jazyk ve smyslu, že forma znázornění se k znázorněnému obsahu má jako *cosi*, co k němu přistoupilo zvenčí“ (Gabriel; 1997; 17). Z toho důvodu lze také překlad z jednotlivých jazyků přirovnat k převlečení šatstva na totožném těle: to, co se mění, jsou pouze tóny, transcendentální označované zůstává identické. Maimona také zajímá, jak prohlašuje, „dokonalost znaků pouze ve vztahu k jejich prostřednictvím označeným myšlenkám, ne ale jejich dokonalost o sobě a pro sebe (s ohledem na libozvuk tónů)“ (Maimon; 1790; 142/299).¹⁸⁷

V ideálním jazyce „musí znaky (slova) co nejpřesněji korespondovat s jimi označenými věcmi (pojmy)“ (Maimon; 1790; 142/299). Jestliže byl Maimon skeptikem, pokud šlo o možnost najít korespondenci mezi názorem a pojmem, pak tento skepticismus opouští v momentě, kdy jde o to najít korespondenci mezi pojmem a jazykovým znakem. Tento optimismus je dán výše naznačeným vztahem mezi logikou a rétorikou: jazyk je nahlížen jako tvárný materiál přizpůsobivý působení pojmů.

Maimon předpokládá možnost korespondence znaku, s označenou věcí (*die bezeichnete Dinge*), kterou ztotožňoval s pojmem a priori. Oblast možných označených věcí představuje ohraničenou sumu možných způsobů vztahů logických objektů mezi sebou. Na předem definovatelném výčtu „forem neboli způsobů vztahů věcí k sobě navzájem“ (Maimon; 1790; 142/299) je také založena Maimonova

¹⁸⁷ „Sprechen heisst (...) die Reihe seiner Vorstellungen durch vernehmliche Laute ausdrücken.“ Srov: Adelung, Christoph, Johann: *Deutsche Sprachlehre*, 1782, 3.

nanejvýš ahistorická koncepce ideálního jazyka: předpokládá ohraničenou sumu, možnost formulovat totalitu všech možných označených věcí. Jinými slovy označenou věcí, pojmem, jsou konfigurace, do jakých naše mysl (podle pravidel logiky a transcendentální filosofie) a priori uspořádává věci, tedy způsoby, jakými se mysl k věcem vztahuje a nikoliv „svět“ jakožto suma entit. A právě způsoby uspořádání věcí do vztahů jsou tím, co lze uzavřít v totalitě výčtu a co má tvořit transcendentální označované. Poznání, které je cílem znaku, pak podle Maimona spočívá v nahlédnutí původu pojmu, reflexe apriorních principů myslí: „člověk bude moci s jistotou udat způsob vzniku pojmů a jejich vzájemné vztahy a tak si usnadní náhled (*Einsicht*) pravdy“ (Maimon; 1790; 143/301).

Na rozdíl od koncepcí ideálního jazyka, jejichž jádrem bylo uspořádání slov do tříd, kategorií a druhů (např. biskup Wilkins), snažících se vytvořit určitou hierarchickou deduktivní strukturu, klade Maimon důraz nikoliv, jak říká, na vztahy subordinace, nýbrž koordinace:

„něco a nic, světlo a temnota atp. nemusí být označeny různými slovy, nýbrž právě tím samým slovem, protože stojí vůči sobě navzájem v totožném vztahu, pouze s různými určeními, která naznačují rozdílnost postavení členů v tomtéž vztahu“ (Maimon; 1790; 152/321).

Maimonovi nejde o to, odhalit mezi nic/něco a temnota/světlo vztah analogie, který klasicky vyjádřil Aristoteles formulí B:A se má jako D:C.¹⁸⁸ Ve skutečnosti jde o odkrytí apriorních operací myslí, jejichž produkty jsou tato slova. Protože mysl a priori klade věci do vztahů a vazeb, vytváří tím cosi, co můžeme pojmenovat jako „struktury“, je

¹⁸⁸ Srov: „Například číše se má k Dionýsovi jako štít k Áreovi; básník proto nazve číši 'štítem Dionýsiovým.'“ In: Aristotelés, *Poetika*, cit. dle: Arendtová, Hannah: *Jazyk a metafora*, In: *Myšlení o divadle, Díl 2., Gadamer, Arendtová, Ricoeur, Derrida*, Praha, 1993, připravil Miroslav Petříček jr.

jazyk plný takových struktur, které se vzájemně odlišují povahou vztahů charakterizující jednotlivé složky uvnitř struktury. Takovou strukturou je podle Maimona i světlo/tma, něco/nic, které jako jednotlivá slova mají povahu členů v rámci nadřazené struktury spojující členy na základě jednoho typu vztahu. Maimon strukturní vazby mezi slovy, která jsou produkty apriorních vazeb mysli, přímo promítá do jejich sémantické roviny: významy jednotlivých slov (světlo, tma, něco, nic) jsou pouze parciální a je jim nadřazený komplexní význam, který má být podle Maimona označen jedním znakem, scelujícím označením celého komplexu jednotlivých významů slov-členů struktury.

K objasnění povahy jednotlivých členů, jejich vztahu k sobě navzájem a k celku struktury si Maimon bere již několikrát zmíněný zákon určitelnosti (*Gesetz der Bestimmbarkeit*). Jednotlivá slova se pak jeví být „rozličnými určeními, která naznačují rozdílnost postavení členů v tomtéž vztahu“. Maimon zde opět pracuje s párovou dvojicí *die Bestimmung* (určení, můžeme je chápat jak „subjekt“) a *das Bestimmbare* (určitelné, můžeme chápat jako „predikát“). *Das Bestimmbare* odpovídá hranicím struktury samotné a *die Bestimmung* specifickým vztahům vyznačujícím jednotlivé členy v rámci hranic struktury.

Ve stávajících jazycích slovo ztotožňujeme s jednotlivým určením (*die Bestimmung*) a celý komplex vztahů, v jehož rámci se ocitá, zůstává nerozpoznán. Maimon zde předkládá teorii jazyka, která nese společné rysy s jeho pojetím percepce: v ní se podle něj nevztahujeme k jednotlivým objektům, „místo percepce předpokládající objekt, jenž na nás působí a podmínek, za kterých jsme my tohoto působení schopni, je to vzájemná determinace (...), která znamená obojí - jak určení objektu jako percepce, tak určitelnost času a prostoru jako podmínek“ (Smith; 1996; 35). Pojetí, ve kterém slovo vztahujeme k jednotlivému

určení (*die Bestimmung*) Maimon odmítá, stejně jako v teorii percepce odmítl pojetí, podle něhož se vnímání vztahuje k objektům. Naproti tomu totiž nechává slova vyrůst ze vzájemné determinace jednotlivých slov a – opět analogicky k percepci – apriorních operací mysli. Slova tak musíme chápat v kontextu této vzájemné determinace, v kontextu, který prolomuje hranice slov a posouvá je k hranicím určitelnosti (*das Bestimmbare*).

Fungování určení a určitélného, která Maimon klade do centra svého pojetí jazyka, si můžeme představit jako jazykový význam, ve kterém rozpoznává právě tyto elementy. Z tohoto hlediska si Maimonovu kritiku aktuálního stavu jazyka můžeme vyložit jako absenci reflexe toho, že význam je širší než jednotlivé slovo, že vyvěrá z hlubších struktur apriorních činností mysli. To je důvodem, proč také jednotlivá slova nekorespondují s pojmy, jež můžeme chápat jako „nadřazený“ význam, který zahrnuje skupinu jeho jednotlivých určení. Stávající jazyky vyznačuje nedostatek reflexe pojmu v jednotlivých slovech, tedy toho, co jsme označili jako nadřazenou sémantickou strukturu jednotlivých slov. Bez jejího rozpoznání však není možné dosáhnout korespondence slov s pojmy a slova tak nejsou s to dostát podmínce, resp. základní funkci jazyka, již je zprostředkovat poznání (charakter tohoto poznání je vlastně sebereflexivní: jedná se o rozpoznání principů a priori ve slovech jako jejich produktech).

V průběhu *Dodatku* se Maimon vyrovnal se stěžejními tezemi konceptů ideálního jazyka, jak jej představili zástupci ostrovního a kontinentálního myšlení, Lord Monbodd¹⁸⁹ a W. G. Leibniz. První ze jmenovaných se soustředil výhradně na koncepci filosofického jazyka, jeho

¹⁸⁹ James Burnett, Lord Monbodd, 1714-1799, skotský soudce a jeden ze zakladatelů historické komparativní lingvistiky. Znamé je v tomto ohledu jeho šestisvazkové dílo *O původu a vývoji jazyka* (*Of the Origin and Progress of Language*, 1773-1792).

program Maimon celkově zhodnotil jakožto realizovatelný, vytýkal mu však předpoklad působnosti i v aposteriorní oblasti, kterou považoval za nepřístupnou všeobecné klasifikaci (Maimon; 1790; 156/330). Naproti tomu chtěl Leibnitz podle *ars characteristica combinatoria* vytvořit „znaky vůbec, které by mohly být použity k objevování (*Erfinden*) ve vědách“ (Maimon; 1790; 153/323). V jeho programu Maimon vyzdvihl možnost využití v široké oblasti věd. Nejasné ovšem podle něj zůstalo, jakými prostředky měl být Leibnizův ambiciózní plán uskutečněn.¹⁹⁰ Maimon se proto uchyluje k předložení vlastního konkrétního programu zaměřujícího se „pouze na zevšeobecnění a „ulehčení učení“ a zřikajícího se „vynalézání ve vědách“ (Maimon; 1790; 156/330). Maimonův program má být konkretizován ve zhotovení *filosofického slovníku*,

„ve kterém se objeví pouze pojmenování pojmů *philosophie rationalis* (logika, transcendentální filosofie); např. subjekt, predikát, nutnost, možnost, základ, následek, příčina, působení atp. Tato pojmenování musí být co nejjednodušší, tj. jednoslabičná. Z toho se zhotoví složená jména pojmů seskupených z předešlých složených pojmů; např. *síla* (*Kraft*) neobdrží žádné zvláštní jméno, nýbrž jméno složené z označení substance a příčiny“ (Maimon; 1790; 156/330).¹⁹¹

Cílem slovníku je odhalit řetězec označování, který počíná u apriorních pojmů logiky a transcendentální filosofie,

¹⁹⁰ Leibniz představil svůj program ve své disertaci *De arte combinatoria* (1666), v níž stávající kombinatoriku, jejíž tradice sahá k Raimundu Lullovi, kvantifikoval (písmena nahradil čísly). Leibniz počítal s využitím kombinatoriky v široké škále odvětví počínaje geometrií, právem a básnictvím konče.

¹⁹¹ „(...) Man verfertige ein Wörterbuch, worin bloß Benennungen von Begriffen, die in der *Philosophia rationalis* (Logik, Transscendentalphilosophie) vorkommen; z.B. Subjekt, Prädikat, Nothwendigkeit, Möglichkeit, Grund, Folge, Ursache, Wirkung u.s.w. Man verfertige aus diesen zusammengesetzte Namen, zu den aus den vorigen zusammengesetzten Begriffen; z.B. Kraft wird keinen besonderen, sondern einen, aus der Bezeichnung von Substanz und Ursache, zusammengesetzten Namen erhalten u.s.w.“ (Maimon; 1790; 156/330).

jež jsou zároveň jakýmsi pra-elementy významu. Řetězec označování postupuje dále nacházením nových určení těchto pra-elementů: znamená to, že v průběhu nemizí, nýbrž spíše naopak zůstávají „podloží“, nad kterým se objevují další „patra“. Z toho také vyplývá, že řetězec označování Maimonem popsany jako postupující určování (*die Bestimmung*) určitelného (*das Bestimmbare*), vedou k eliminaci vlastních jmen jako takových. Přesněji cokoliv, co se jeví být vlastním jménem je ve skutečnosti produktem předešlých syntéz majících svůj počátek v sémantických praelementech apriorních pojmů. Každé jednotlivé tak povstává z předešlého obecného. Tento závěr ohledně Maimonovy koncepce filosofického jazyka je dán mj. tím, že „v tomto jazyce se vyskytují pouze jména forem, neboli způsobů myšlení objektů, nikoli ale objektů samotných“ (Maimon; 1790; 156/332-157/332).

Obecně vzato je Maimonova představa jakýchsi sémantických praelementů v souladu s kombinatorickou tradicí sahající ke středověkému mysliteli Raimundu Lullovi (1232-1316?). Plného rozkvětu zažila kombinatorika v baroku, kdy ji k jejímu vrcholu přivedl právě Leibnitz ve své disertaci. Jeho program zahrnoval rozčlenění do určitého počtu základních pojmů tzv. „prvních výrazů“ (*a*), jejich označení čísly (*b*) a konečně jejich kombinaci a získání nových znaků (*c*). Třetí operace (*c*) je pravou dovedností vynalézat (*ars combinatoria*, *Erfindungskunst*), předpokládá zároveň, že každý „subjekt může být rozložen do elementárních predikátů“¹⁹² Tento předpoklad do svého programu zahrnuje i Maimon, jehož koncept je třeba přímo vztáhnout k Leibnizovu, což se vztahuje i na celkový charakter, totiž poskytnout rámec různým oblastem vědění. Tak jako se Maimon zdá v mnohém sdílet Leibnizovu

¹⁹² Výklad dle: Neubauer, John: *Symbolismus und symbolische Logik*, München, 1978, 25.

velkorysost v působnosti celého konceptu, tak jej i radikálně omezuje a to sice tím, že celý koncept vztahuje pouze na formy myšlení a nikoliv objekty jako takové. A to nás přivádí zpět k symbolu.

Jestliže si připomeneme jeho definici („forma, čili samotný způsob, jak myslet objekt názoru, pojat jako objekt (ale nikoliv názoru)“ (Maimon; 1790; 130/272), pak se tato formulace ukazuje jako nanejvýše vhodná pro srovnání Maimonových jazykových úvah a předešlého pojednání o symbolu. Oba fenomény, symbol a filosofický jazyk spojuje skutečnost, že se jedná pouze o formy, jak myslet objekty, tj. objekty z hlediska logiky, nikoliv objekty samotné. Symbol, jak jsme viděli, má v sobě navíc onu složku „jako by“, prvek klamu, protože pravidlo rozvažování je tu představeno jako objekt, aniž by objektem skutečně bylo.

Nicméně Maimon považoval aktuální stav, ve kterém se jazyky nacházejí, za plný nepřesností, nedostatečné reflexe (např. ohledně rozlišení mezi vlastními a nevlastními slovy) svým způsobem za plný iluzí (např., že většina slov v jazyce jsou habitualizované metafory). To je důvod, proč ve druhé části *Dodatku* přistupuje ke koncepci filosofického jazyka, jehož úkolem je odbourání těchto nedostatků. Maimon se tedy v oblasti úvah o jazyce neprojevil jako skeptik, naopak předpokládal možnost odstranění daných nedostatků např. nahlédnutím pojmového původu a charakteru vlastních jmen. Filosofie jazyka jako téma Maimonova myšlení i jako úkol a náplň filosofie samotné, tak představuje – alespoň v rámci tohoto spisu – místo, kde Maimon odhaluje svůj racionalismus.¹⁹³

¹⁹³ Srov. konstatování Y. Melameda, které můžeme vztáhnout i na koncepci ideálního jazyka: „But while Maimon's skepticism commits him to the view that human knowledge remains incomplete, he does not abandon the notion of intellectual progress. While we can despair of ever reaching complete knowledge, the rationalist project at least holds out the hope of

(Nejen) v teorii symbolů se Maimonův skepticismus projevoval zpochybněním možnosti korespondence názoru a pojmu rozvažování, tedy toho, co Kant označil za *schéma*. Naproti tomu stavěl Maimon svou koncepci filosofického jazyka na jistém racionalistickém optimismu ohledně korespondence znaku a apriorního pojmu. Oba prvky Maimon přirovnal k matérii a formě poznání, jejichž možnou jednotu v jazyce předpokládal. Byla to však právě jednota poznání, jednota matérie a formy, názoru a pojmu, která pro symbol byla shledána jako nedosažitelná.

Nutno však poznamenat, že i zde je Maimonvu „optimismu“ dána hranice spočívající v charakteru této jednoty a celé myšlenky filosofického jazyka, který má povahu regulativní ideje, k níž je možné se pouze přiblížit, avšak nikoliv ji aktuálně dosáhnout. Jedná se o jakousi „teleologii“ jazyka fungující spíše jako virtuální pozadí, z něhož je nahlížen aktuální stav jazyků. Znamená to, že proklamovaná jednota formy a materie, znaku a pojmu v jazyce měla pro Maimona charakter ideálu, i když v žádném případě iluze či fikce, kterými se vyznačoval symbol.¹⁹⁴

Co z toho vyplývá pro úvodní otázku celé pasáže o filosofickém jazyce, totiž nakolik jsou pro symbol vhodné arbitrární znaky, obecněji, jaký je vztah symbolu a slova? Především je symbol potencialitou slova: slova mají schopnost *stát se* symboly. Právě tato perspektiva, v níž je jazyk nahlížen jako nezavršený, otevírá Maimonovy úvahy o ideálním, filosofickém jazyce. Podobně jako symbol, i ideální jazykový znak je sebereflexivní: tj. je odhalením svého vlastního *Entstehungsart*. A u obou platí rovněž stejně, že směřují k pravidlu rozvažování, k pouhé formě, již se

advancing us in our conceptual grasp of the world.” In: <http://plato.stanford.edu/entries/maimon/#5> (31.8.2010).

¹⁹⁴ Maimon výslovně popírá iluzorní, utopickou povahu myšlenky ideálního jazyka (Maimon; 1790; 155/328).

k objektům vztahujeme, obojí se tedy vyznačuje absencí objektů samotných. Jak ve slovu, tak v symbolu objekt není zpřítomněn, nýbrž vybízí pouze k reflexi o všeobecné formě apriorního pojmu. Z tohoto hlediska jsou oba znaky v jistém smyslu (tedy potud, pokud neodkazují k jednotlivému) „prázdné“.

3.7. „Dodatek k tropům a transcendentálním výrazům“

Skutečnost, že jazyk je nanejvýš abstraktní médium, které nereprezentuje jednotliviny, nýbrž pojmy, byla jedním ze závěrů interpretace stati *Co jsou tropy?*, jak ji představila první kapitola. Maimon v ní rozlišil transcendentální výrazy, totiž výrazy s vlastním významem na straně jedné a tropy s nevlastním na straně druhé. Maimon zmíněnou stat' nechal otisknout i v *Dodatku*, kde se ocitá v rámci úvah o ideálním jazyce. Tomu jsou totiž současné jazyky vzdálené i proto, že se podle Maimona nedostává reflexi ohledně rozlišení vlastních a nevlastních slov. Za vlastní přitom označuje slova, která se vyznačují potencialitou korespondence s pojmy a za nevlastní ta, která tímto potenciálem nedisponují.¹⁹⁵ Ze stati *Co jsou tropy?* již víme, že pod prvními Maimon rozuměl transcendentální výrazy, zatímco pod druhými tropy. Jak kontext *Dodatku* mění charakter v první kapitole nastíněných úvah?

¹⁹⁵ Srov: „Besonders fehlt es in den wirklichen Sprachen an einem Kriterium, woran man die eigentlichen Ausdrücke erkennen, und von den uneigentlichen (da es einmal uneigentliche Ausdrücke wegen Mangel an eigentlichen eben muss) unterscheiden kann (wie es doch, wenn die Zeichen mit den dadurch bezeichneten Dingen aufs genaueste übereinstimmen sollten, seyn müsste“ (Maimon; 1790; 143/301).

Transcendnální výraz a transcendentální pojem, který označuje, Maimon chápal jako jednotlivému slovu nadřazenou sémantickou entitu. Blíže jej můžeme specifikovat jako časovou formu, neboť je to právě forma času, která tvoří způsob apriorního uspořádání věcí. O tom, že Maimon jako tuto „hyperstruktur“ chápal právě čas, svědčí jednotlivé příklady transcendentálních výrazů, jež ve stati uvedl: *plynout* (nadřazenou sémantickou strukturou je pojem: „nepřetržitá následnost částí navzájem v rámci celku“) *pohyb* („proměna modifikací v jednom subjektu“, Maimon; 1790; 146/308) atp. V jednotlivých slovech je odhalena struktura času, která je formou apriorních operací myslí a která vytváří vzájemné vazby mezi jednotlivými slovy. Je důsledkem absence filosofické reflexe, jestliže se domníváme nacházet mezi jednotlivými slovy vztahy pouhé analogie, jestliže se domníváme nacházet metafory tam, kde jde o slova uvnitř jedné významové struktury. Je to důsledkem výše nastíněné „atomizované“ formy významu, která je spřízněná s Maimonem kritizovaným pojetím percepce. Naproti tomu nechává Maimon význam slov vyrůst ze vzájemné determinace jednotlivých slov a určitelnosti času. Obdobnost s jeho pojetím percepce je tím ještě zdůrazněna.

Za tropy Maimon označil výrazy, ve kterých *subjektivně* vytváříme vazbu mezi formou času a formou prostoru, resp. kde přenášíme výrazy, jejichž struktura je ve skutečnosti a původně časová na strukturu prostorovou, jak o tom svědčí výraz *večer*, který původně a vlastně náleží časové formě (doba západu slunce), subjektivně a tedy nevlastně jej však aplikujeme na prostor (*večer* jako označení krajiny).

Jednotlivá slova jazyka jsou tak podle Maimona produktem předchozích, nevědomých syntéz organizujících věci podle formy času, které zároveň považuje za původní

sémantické struktury. A právě podle těchto struktur je třeba jazyk uspořádat. V kontextu Maimonova *Dodatku* ustupuje do pozadí polemický charakter statí *Co jsou tropy?* naopak do popředí se dostává koncept *transcendentálního pojmu*, jehož rozpoznání a začlenění do jazyka je jedním z hlavních cílů programu, který Maimon v *Dodatku* předkládá. Rámec polemiky je opuštěn a původní debata ohledně povahy metaforického jazyka, vlastního a nevlastního významu, je začleněna do koncepce jazyka, vystavěné na Maimonově epistemologii. Podle ní má být jazyk přetvořen tak, aby poskytoval poznání o vzájemné determinaci slov a pojmů, o utváření významu (*Entstehungsart*) přesahujícího hranice jednotlivých slov, které máme sklony vnímat jako „dané“. Kýžené poznání se týká apriorních operací mysli, časové formy, do níž mysl strukturuje svět. V jistém smyslu můžeme říci, že toto poznání spočívá v sebereflexi nevědomých operací mysli, které spočívají hluboko pod povrchem pouze částečných významů slov.

Maimon chápal slovo podobně jako Kant: je pouze sekundární asociací pojmu (jak o tom svědčí jednak jeho pojetí arbitrárních znaků, jednak např. pasáž o četbě z úvodu spisu). Nicméně tím se jeho náhled na jazyk nevyčerpává: slovo je totiž pouze fragmentem, je pouze výřezem širší sémantické jednotky, jíž je transcendentální pojem, pojem a priori. Jednotlivá slova jsou tedy jakousi synekdochou, jsou jednotlivinou (specifickým určením) širšího významového celku (určitelné). Kromě empirické roviny, odhaluje Maimon v jazyce – na rozdíl od Kanta – rovinu transcendentální, kterou naznačil v polemice s metaforickou povahou jazyka a plně ji rozvinul v *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*. Podobně, jako v kantovské epistemologii překonává empirický způsob poznání hledisko transcendentální, je v Maimonově pojetí metaforická povaha jazyka jakožto empirický způsob nazírání na jazyk překonána

v rozpoznání metafor coby transcendentálních výrazů. V *Dodatku* Maimon rozvinul pojetí jazyka jakožto fenoménu podléhajícího nárokům transcendentální filosofie představením konceptu ideálního jazyka co by úkolu, ba náplně filosofie samotné.

Maimonovo zahrnutí transcendentálních pojmů do jazyka a jejich vztah k jednotlivým slovům můžeme přirovnat k Platónovu učení o idejích, na kterých mají jednotlivé věci účast. Podobně i slova participují na transcendentálním pojmu, který je jejich „reálným“, skutečným významem. Srovnání s Platónem Maimonovy úvahy snesou pouze po zohlednění podstatného rozdílu, totiž, že transcendentální pojmy jsou entity vědomí, myslí. V *Dodatku* nejde o konstatování asociativní povahy slov, jako spíše o představení programu, který tuto asociativnost nahlíží jako aktuální stav schopný proměny směrem transcendentální perspektivě. Pro slova to znamená jejich zakořenění v pojmech a priori. Do tohoto programu je začleněna původní polemika se Sulzerovým empirickým pojetím jazyka a vlastního a nevlastního významu ze statí *Co jsou tropy?*

Úvahy o tropech a jazyce se v *Dodatku* odvíjely od jiné polemiky, než byla ta vedená ve statích *Co jsou tropy?* V „roli“ empirického, s nímž bylo v *Dodatku* polemizováno, stálo wolffovsko-leibnizovské pojetí symbolického a nazírajícího poznání. Úvahy o symbolu však nevyplynuly pouze z polemiky s „empirickým“ pojetím wolffovské metafyziky, ale jejich součástí byla i skepse vůči Kantovu schematismu jako možnosti přímého propojení formy rozvažování a smyslového názoru. Symbolické poznání, které se pro Maimona vyznačovalo diskrepancí mezi formou rozvažování (rozumu) a smyslovým názorem, a které Maimon zároveň ztotožnil s prostředkem poznání (symbolika = kalkul té které vědy) zahrnuje mimo jiné oblast filosofie, jakož i jejího „instrumentária“, jímž je jazyk. Ten spolu

s programem ideálního jazyka se v *Dodatku* stal nejen součástí Maimoných úvah o symbolu, nýbrž spolu s tím i skepse ohledně možnosti Kantova schematismu.

4. Pojetí jazyka a figury ve Filosofickém slovníku (1791)

V samém závěru *Dodatku* nastínil Maimon nejen projekt slovníku filosofického jazyka, nýbrž i záměr jej realizovat a publikovat. Z badatelů to byl zřejmě pouze Joseph Rauscher,¹⁹⁶ kdo si souvislosti s tímto prohlášením povšiml skutečnosti, že Maimon roku 1791 takový slovník skutečně vydal, aniž by v něm však realizoval své záměry ohledně ideálního jazyka. Rok po vydání *Eseje o transcendentální filosofii*, jejíž částí byl i analyzovaný *Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*, vyšel 1. díl (druhý nebyl nikdy realizován) *Filosofického slovníku*.¹⁹⁷

Na první pohled tato Maimonova publikace nijak zvlášť neliší od obdobných počínů své doby: je to alfabetycky uspořádaný soubor filosoficky relevantních hesel, majících navíc charakter – jak nás autor sám zpravuje – volných pojednání, v podstatě jakýchsi mikro-traktátů. Maimon sám se v předmluvě snaží vymezit vůči specificky zaměřeným slovníkům pojatých jako více méně uživatelské příručky

¹⁹⁶ Jedná se o jeho výše zmíněnou studii Josepha Rauschera *Auf der Suche nach Universalität – Salomon Maimons (1753-1800) sprachphilosophische Streifereien*. „Angekündigt hat Maimon das Wörterbuch zunächst im Rahmen der erwähnten Erstlingsarbeit „Ueber symbolische Erkenntnis und philosophische Sprache (1790). Dieses projektierte „Philosophische Wörterbuch“ sollte die für eine universale Idealsprache – soweit selbige verwirklicht ist – einschlägigen Begriffe verzeichnen (...) doch mit dem angekündigten 'idealsprachlichen, philosophischen Wörterbuch' hat dieser philosophische Reallexikon nicht das geringste zu tun.“ (Rauscher; 1987; 340).

¹⁹⁷ Maimon, Salomon: *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung. Erstes Stück*, Berlin, 1791. Citace ze *Slovníku* budou v závorce udávat rok vydání a příslušnou stranu.

podávající přehled o základních termínech zvoleného filosofického směru.¹⁹⁸ Navíc chce knize propůjčit v podstatě popularizační charakter: má pojednat o tématech každodenního života (Maimon; 1791; XIX), čemu napovídají mnohá hesla (*pověra, sen* atp.).

Maimon tedy od svého záměru vysloveného v závěru *Dodatku*, totiž vypracovat slovník ideálního jazyka, ustoupil. Hesla slovníku rozhodně nejsou výčtem apriorních elementů, na jejichž základě by se konstituoval jazyk. Jedinou stopou, jež prozrazuje jazykově-filosofické ambice knihy, je předmluva, v níž se autor zabývá především povahou jazyka, a z toho důvodu právě k ní obrátíme pozornost:

Jako vzorové principy, na kterých ukazuje povahu jazyka, Maimon volí fenomény *obchod* a *peníze*. Na straně jedné shledává paralelu mezi směnou a jazykem (I), na straně druhé mezi ním a postupem od naturálního hospodářství k peněžnímu (II).

(I) Maimon definuje v předmluvě k *Filosofickému slovníku* jazyk jako *směnu myšlenek* (*Gedankenkommerz*). To je určitý posun od *Dodatku*, ve kterém Maimon jazyk zakotvil výhradně epistemologicky. Jinými slovy poznání přestává být modelem jazyka, společným modelem jak poznání, tak i jazyka se stává směna.

Co má Maimon na mysli pojetím jazyka jako směny myšlenek - mající paralelu v naturálním hospodářství - objasňuje následujícím příkladem:

„je bez pochyby, že první objekty lidského myšlení a tedy také jazyka, byly smyslové. Všechny ostatní předměty lidského myšlení a jejich pojmenování vznikly poté zčásti

¹⁹⁸ V této souvislosti Maimon zmiňuje dvě publikace: jednak Walchův *Filosofický lexikon* sestavený podle wolffovské metafyziky, jednak Schmidtův *Slovník*, který je přehledem kantovských termínů (Maimon; 1791; XVIII). Srov: Walch, Georg, Johann: *Philosophisches Lexikon*, Leipzig, 1740, Schmid, Carl Christian Erhard: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften, nebst einer Abhandlung*, Jena, 1788.

bezprostředně, avšak zčásti prostřednictvím srovnání se smyslovými (...) předpokládejme dva lidi, *a* a *b*, kteří dospěli ke smyslovému pojmu vánku, tak i mezi sebou k jeho pojmenování (*Benennung*). Domnívám se, že *a* prostřednictvím zvláštní pozornosti k sobě samotnému a svým niterným pochodům, dospěl k pojmu ducha (*Geist*). Bude ale mít potřebu sdělit tento pojem *b*. Protože ten ale k němu ještě nedospěl, nemůže tak učinit pomocí žádného zvláštního jména. Vyhledá proto jakýkoliv předmět, který je duchu podobný; tímto je vánek, a to sice díky jeho neviditelnosti a rychlému pohybu. Proto teď ducha ve své řeči pojmenuje vánkem. Zprvu bude *b* přirozeně věřit, že je řeč o vlastním vánku, ze souvislosti ale sezná, že se v tom mylí a že řeč o něm být nemůže. Co má tedy dělat, jestliže má pojmut smysl, jež má na mysli *a*? Bude si v duchu přehrávat jakoby ve vzorci všechny známé vlastnosti větru, aby seznal, zda se nějaká z nich nehodí do dané souvislosti a neučinil řeč smysluplnější. Po mnoha marných pokusech a nedorozuměních konečně dospěje k porozumění promluvy. Díky tomu oba prostřednictvím jazyka zmnoží vzájemně své myšlenky. A zmnoží poznání *b* tím, že mu sdělí pojem ducha a jeho vlastnosti; právě tak jako *b* poznání *a* tím, že mu rozšíří poznání o vlastnosti vánku; na jehož pozornost byl přiveden z nutnosti, tento ale ne. Zde se tedy odehrává řádná směna myšlenek za myšlenky“ (Maimon; 1791; X-XI).

Nicméně Maimonovi zde nepůjde o to, aby se stal obhájcem teze proměny jazyka z původně přirozeného znaku ve znak arbitrární. Právě proto, aby tento model vývoje jazyka jako vývoje od jednoty typu znaku ke druhému překonal, sahá po modelu směny.

Cílem pasáže není ukázat, že *duch* je odvozeným významem z vlastního, smyslového výrazu *vánek*, jak by mohla napovídat úvodní teze ohledně primátu smyslových výrazů upomínající na obdobné osvícenské teorie o původu jazyka. *Duch* je ve vztahu k *vánku* jeho dalším určením, nikoliv odvozeninou. Není přenesením pevně daného významu jedné (smyslové) entity na druhou (nesmyslovou), nýbrž rozšířením sémantického rámce, v němž se uplatňuje

jak určení *vánku*, tak i *ducha*. Důležité je, že se tento proces rozšíření (extenze) odehrává v komunikaci.¹⁹⁹

Neznamená to, že by Maimon začal nahlížet na jazyk jako na primárně komunikační prostředek. Komunikace, „směna myšlenek“ mezi mluvčími je právě onou determinací významu, která v předešlé kapitole byla pojednána. Ve *Filosofickém slovníku* ji Maimon objasňuje na tomto modelu směny. Rozšíření významu vede podle něj k rozšíření poznání, o něž se vzájemně obohatili *a* i *b*. Poznání pramenilo nejen ze samotného „objevení“ významu *ducha* (*die Bestimmung* v Maimonově filosofické terminologii), nýbrž i odkrytí společných podmínek jednotlivých významů (*das Bestimmbare*, transcendentální pojem z předchozích úvah), které dává odhalit *vánek* jako jedno z jejich možných určení. Jako by tu *die Bestimmung*, tedy jednotlivé určení významu a *das Bestimmbare*, transcendentální pojem, byly vzájemně směněny: model směny Maimonovi umožňuje přístupným způsobem ukázat jejich vzájemnou determinaci, ve které se odehrává jakékoliv kladení významu.

Z předmluvy vyplývá, že Maimon hodlal svým výkladem překonat dosavadní popis vývoje jazyka jako pohybu od přirozeného znaku, vyznačujícím se bezprostředním vztahem k označované věci, ke znaku arbitrárnímu, v němž jde o vztah konvencionální. Tyto výklady nesly společný rys, totiž jistou nostalgii a pocit ztráty bezprostřední přítomnosti a dosažitelnosti označované věci. Maimon proti němu klade model proměny naturálního

¹⁹⁹ Význam tedy není statické povahy, nýbrž rozvíjí se v komunikaci, která je zároveň dialogem poznání. Tuto pasáž můžeme srovnat s ranými Platónovými dialogy, v nichž se Sókratés – s příděchem ironie, jak známo – také ptal po významu slov jako např. dobro, krása. Zatímco Sókratés chtěl dospět ke skutečně „vlastnímu“ významu pojatého jako idea předcházející všem smyslovým partikulárním *výskytům*, je to u Maimona samotný dialog, který umožňuje prohloubení významu, aniž by byla naznačena jakákoliv definitiva, že se jedná význam, který by byl „vlastní“, tedy ohraničující.

hospodářství, spočívající na reciproční směně předmětů, ve směnu prostřednictvím všeobecných znaků, peněz. Na první pohled se oba modely mohou zdát souvztažné, zejména pokud jde o těžiště, kterým je směřování od bezprostřednosti věci ke konvencionalitě znaku. Avšak u Maimona nejde o proměnu reprezentace reality, nýbrž o samotný pohyb od věčnosti ke znakovosti. Podle Maimona se v něm vytváří „průrva“ mezi jednotlivým a všeobecným, smyslově bezprostředním a abstraktním, obsahovým a formálním. Peníze, obecně směnitelné oběživo, jsou prostředkem (*Mittel*) ke každé poptávce (*Bedürfnis*), Maimon doslova říká „znakem všech poptávek“. Můžeme je chápat jako totalitu jednotlivin, jako jejich sumu: avšak nové kvality dosahuje charakter obecnosti až v momentě, když začneme chtít „něco, co, kromě toho, že slouží jako znak všech poptávek vůbec, je navíc všeobecnou potřebou o sobě (Maimon; 1791; XII). Peníze dosáhnouví takové míry obecnosti pak nárokují být „všeobecným měřítkem“ (*allgemeiner Masstab*) veškerých poptávek, jehož cílem je pevné ustanovení jejich hodnoty. Naplnění tohoto cíle však brání skutečnost, že samy podléhají hodnotícímu faktoru, který určuje jejich platnost. Výsledkem je podle Maimona dilema spočívající v tom, že není možné skloubit tendenci peněz být měřítkem všech poptávek a zároveň prostředkem k uspokojení jednotlivých poptávek.²⁰⁰

²⁰⁰ Spojení abstrakce s penězi, které bylo mnohdy vnímáno s pocity děsu, můžeme zaznamenat např. v antice, kde byl vládce podsvětí – Pluto – zároveň bohem peněz. Marx ve svém *Ekonomicko-filosofickém rukopise* charakterizuje peníze jako prostředek k uspokojení veškeré poptávky, v protikladu vůči Maimonovi ale v penězích odhaluje „kouzelnou moc“, neboť umožňují „nebytí“ proměnit v „bytí“: tak např. kdo nemiluje, může si lásku koupit, kdo je zbabělý, může se prostřednictvím peněz být statečný atp. Srov.: Marx, Karl: *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, Praha, 1961, přeložil Zbyněk Sekal, 108-110. O penězích ve vztahu k filosofii pojednal zajímavě Jan Sokol ve studii *Co jsou peníze?*, která je dostupná na <http://www.jansokol.cz/cs/n-v-penize.php> (31.8.2010).

Maimonova argumentace není postavena na proměně znaku, nýbrž na proměně věci determinované časem a prostorem ve znak, nebo lépe médium, které časoprostorová omezení překonává. Nicméně čím více dosahují této „povznesenosti“ nad smyslovou ohraničenost, tím více se peníze stávají obsahově „vyprázdněnými“, tj. tím méně jsou způsobilé ztělesňovat konkrétní obsah, resp. jím přímo být.

A právě tato situace, toto dilema je modelem jeho výkladu jazyka: Maimon v něm spatřuje směřování k abstrakci, k obecnosti, a proto i v něm máme co do činění se stejným dilematem: čím více je náš jazyk obecnější, tím více nabírá na funkci „znaku“ (*Zeichen*), o to méně jej však můžeme klást do vztahu k jednotlivinám.²⁰¹ Jinak řečeno, jazyk, který již dosáhl podle Maimona nejvyššího stupně abstrakce, je pouhým zprostředkovatelem mezi nejrozličnějšími obsahy, jejich pouhým médiem, aniž by však jakýkoliv ztělesňoval, či jím dokonce přímo byl.

Z Maimonova stanoviska vyplývá, že jazyk tvoří pouze vyprázdněné symboly²⁰², které se k jednotlivinám mají jako papírové bankovky k předmětům směny v naturálním hospodářství, jež nahradily. Maimon tu o symbolu explicitně nehovoří, nicméně jeho definice z předešlé kapitoly nám dovoluje jej v této souvislosti připomenout. Peníze jsou totiž v Maimonově pojetí symbolem *par excellence*. Představují pouhý logický objekt, oproti objektu reálnému, a právě to je způsob, jakým Maimon definoval symbol. Ačkoliv

²⁰¹ „Man hat diese so weit getrieben, dass man zuletzt auf die **allgemeinsten** Begriffe (Predikamente) gerathen ist. Durch diese Allgemeinmachung nahm immer der Werth derselben **als Zeichen** zu ; ihr **reeller Werth** hingegen nahm immer ab, indem sie immer mehr **unter sich** als **in sich** enthielten, bis nun endlich die allgemeinsten Begriffe als Formen des Denkens sich zwar auf alle Objekte beziehen, selbst aber gar keine reelle Objekte sind“ (Maimon; 1791; XIII), tučně zvýraznil Maimon. V takovém jazyce, můžeme uzavřít, převládají vlastně syntaktické vztahy nad sémantikou.

²⁰² Můžeme si je nakonec představit jako znaky symbolické logiky.

Maimonův *Filosofický slovník* nenaplní záměry vyslovené v závěru *Dodatku*, totiž vyhotovit slovník filosofického jazyka postavený na symbolech, přece jeho pojetí symbolu tvoří myšlenkové pozadí předložené knihy.

4.1. Heslo *Figura a barva*

Filosofický slovník je však pro sledování problematiky jazyka a tropů důležitý i v jiném ohledu, než naznačil předcházející výklad Maimonovoy předmluvy k této knize. Na rozdíl od *Dodatku* v něm však stat' *Co jsou tropy?* není znovu otisknuta. Přesto jej můžeme chápat jako důležitý mezistupeň ve vývoji Maimonových myšlenek o tropech a jazyce. Důvodem k tomu je přítomnost hesel, která jsou pro tento vývoj klíčová: zejména se jedná o hesla *Figura a barva* (*Figur und Farbe*) a *Fikce* (*Fiktion*). Jejich relevance je dána tím, že zatímco první z hesel ke statí *Co jsou tropy?* přímo odkazuje, zmiňuje se druhé heslo explicitně o metonymii.

Maimonovo heslo *Figura a barva* lze rozdělit na dvě části. Zatímco v první jsou oba fenomény uchopeny z hlediska filosofie a epistemologie, druhá věnuje pozornost řečnictví a básnictví. Figuru Maimon definuje jako konstituci objektů a priori, objektů nutných a takovými objekty jsou figury matematické.²⁰³ Oproti ní stojí aposteriorní barva, jakožto počitek (*Empfindung*), jenž je nahodilý a liší se s ohledem na různost subjektů. Zatímco poznání předmětu ve smyslu figury je všeobecně platné a intersubjektivní, ve formě barvy se vztahuje k subjektu způsobem, jejž nelze generalizovat: nanejvýš vytváří všeobecnost, která má pouze konvencionální charakter – jak je tomu v případě jazyka, což lze podle Maimona ukázat na jednotlivých jménech barev.

²⁰³ Srov: „Figur ist die Vorstellung eines Gegenstandes nach einer Regel a priori, wodurch es seinem Wesen nach bestimmt und von allen übrigen unterschieden wird. Farbe ist hingegen etwas, was im Gegenstande a posteriori gegeben wird, und welches der Grund der Empfindung oder der Beziehung desselben auf das Subjekt der Erkenntnis ist.“ (Maimon; 1791; 32).

Po tomto obecném filosoficko-epistemologickém vymezení výrazů figura a barva se Maimon uchyluje k jejich výkladu v oblasti poetiky a rétoriky. Jejich definice je obdobná závěrům z první části hesla: „barva je tím, co náleží ve výrazu počítku (*Empfindung*), čili k myšlenkovému stavu řečníčího, kdežto figura náleží k představenému předmětu“ (Maimon; 1791; 33). Maimon v oblasti básnictví a rétoriky však zcela nesetrvává, nýbrž uchyluje se i zde k výkladu figury a barvy prostřednictvím poznání, konkrétně role, kterou v poznání sehrává reproduktivní a produktivní (*Dichtungsvermögen*) obrazotvornost. Na tomto epistemologickém základě pojednává o hyperbole, personifikaci a apostrofě jako výtvorech činnosti produktivní obrazotvornosti.

Dříve než přistoupíme k detailnější analýze hesla, bude zapotřebí zodpovědět otázku, k níž nabádá jeho samotný titul: proč se Maimon rozhodl zaobírat figurou, a nikoliv tropem? Zatímco v případě symbolu Maimon navazoval na tradiční koncept symbolického a nazíracího poznání, jakkoliv svévolně k němu přistupoval, zůstává terminologické pozadí v případě figury a barvy bez objasnění. Vzhledem ke stati *Co jsou tropy?* tady Maimon zavádí nový termín, navíc se v hesle se samotným výrazem tropus již nesetkáme (ačkoliv ke stati Maimon v hesle přímo odkazuje). Zavádí snad Maimon nový termín proto, aby jej postavil oproti dosavadnímu výrazu tropus, anebo jde spíše o posun ve způsobu dosavadního uchopení tropu?

O tom, že Maimon rozlišoval figuru a tropus (nikoliv však takto explicitně pojmenované), svědčí závěr stati *Co jsou tropy?* Tam se totiž zmiňuje o „ostatních tropech, jako personifikace, apostrofa a hyperbola aj., které se netýkají jednotlivých výrazů, nýbrž spíše celých typů řeči a obrátů, a které jsou vlastní určitému stavu mysli, následkem čehož sem nepřipadají v úvahu“. (Maimon; 1789; 179) Protože právě o

těchto fenoménech heslo *Figura a barva* pojednává, lze vyvodit, že *Filosofický slovník* je rozvinutím starších úvah stati *Co jsou tropy?*²⁰⁴ směrem právě k těmto fenoménům, které Maimon ve *Slovníku* pojmenovává jako figury. Skutečnost, že slovo *figura* Maimon užívá až v momentě, kdy chce pojednat o „myšlenkových obrazech“,²⁰⁵ odkazujících ke „stavům mysli“, by naznačovala návaznost na distinkci figury a tropu v rétorické tradici, přesněji na Quintilianovu charakterizaci figur jako „schémat myšlení“. Vždyť právě rozpoznání mentálního a nikoliv jazykového původu apostrofy a dalších, bylo důvodem, proč o nich Maimon ve stati z roku 1789 nepojednal.

Vztahem tropus/figura se nejasné terminologické pozadí hesla nevyčerpává. V titulu hesla přece není zastoupena pouze *figura*, ale také *barva*. Nadto se nabízí otázka, proč heslo mapuje tak diverzní oblasti, jakými jsou matematika na straně jedné a básnictví na straně druhé? Po původu spojení figury s barvou, které rovněž ze samotného hesla zůstává nejasné, budeme pátrat na straně jedné v dobových slovnících a na straně druhé u předních představitelů jak ostrovní, tak i kontinentální filosofie.

²⁰⁴ I když nikoliv ve formě traktátu, či samostatné studie, nýbrž „pouze“ slovníkového hesla. Zajímavé je, že v závěru hesla Maimon odkazuje ke stati *Co jsou tropy?*, aniž by však tam analyzovaný fenomén pojmenoval právě jako tropy: naopak, hovoří o figurách: „figurami, které spočívají na přechodu obrazotvornosti z jednoho členu korelátu na druhý, jsem se zabýval jinde“, tj. právě v této studii. Srov: Maimon; 1789; 36. Vyplývá z toho, že Maimon explicitně nerozlišoval tropus a figuru. Prof. Hlobil mě upozornil rozkolísanost v užívání výrazů tropus a figura u takových autorů, jakými byli Baumgarten, či na počátku 19. století Bouterwek.

²⁰⁵ Zde můžeme podotknout, že slovo *tropus* samo znamená obrat, takže německý výraz *Wendung*, který zde Maimon užívá, je vlastně jeho doslovným překladem.

4.1.1. Význam slova *figura* ve slovnících 18. století

O významové šíři, v jaké bylo slovo *figura* v 18. století užíváno, nás nejlépe zpravují dobové všeobecné slovníky a encyklopedie: kupř. *Filosofický lexikon* Johanna Georga Walcha (1726)²⁰⁶, slovník Johanna Heinricha Zedlera (dokončený 1750)²⁰⁷, či slovník britské provenience Charlese Huttona (1795).²⁰⁸ Walch ve svém lexikonu figuru nepojednává v samostatném hesle, nýbrž pouze ve spojení se sylogismem (heslo *Figury sylogismu*), či s poznáním. V tomto případě se jedná o *figurativní poznání* (heslo *Figürliche Erkenntnis*), tedy německý překlad latinského *cognitio symbolica*. Walch tu - v souladu s celkovým nasměrováním slovníku - čtenáře obeznamuje s wolffiánskou dichotomií symbolického a nazírajícího poznání, přičemž to první chápe jako situaci, kdy znaky nebo slova zastupují věci (Walch; 1726; 959). Pro Walcha je tedy figura dílčím fenoménem v rámci logiky, či epistemologie.

Zedlerův lexikon naopak chápe např. sylogismus jako jednu z figur logiky. Celý trs hesel věnovaných figuře naznačuje, že figura je základním určením projevu daných věd a umění, nikoliv dílčím fenoménem v jejich rámci. Tak např. v geometrii figura znamená „každý prostor, který může být ohraničený prostřednictvím objemů, neboli veličin, které na sebe naráží a jsou s to prostor uzavřít. Takto se figurami nazývají jak plochy, tak i tělesa“ (Zedler; 1750; Sv. 9; 469).

²⁰⁶ Srov: Walch, Georg, Johann: *Philosophisches Lexikon*, Leipzig, 1726.

²⁰⁷ Srov: Zedler, Heinrich, Johann (vyd.): *Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 sv., Halle a Leipzig, 1731-1750.

²⁰⁸ Srov: Hutton, Charles: *A Mathematical and Philosophical Dictionary*, London, 1795-6, 2 sv.

Podobně jako vymezení v určitém médiu, ať už je jím prostor, popř. jazyk, je figura chápána jako projev fyziky²⁰⁹, tance²¹⁰ a gramatiky (rétoriky).²¹¹ V malířství je figurou „představa všech věcí, obzvláště ale lidských těl, která se uskutečňuje pouhými tahy a vrypy“.²¹² Jestliže Zedlerův lexikon pojímal figuru jako způsob, jímž se daná věda či umění vymezuje v médiu, jež jí přísluší, pak na sklonku století charakterizuje Charles Hutton figuru zcela samostatně, před hesly pojednávajícími tento fenomén ve vztahu ke specifickým vědám a uměním. Figura je podle něj „povrch čili hranice těles“ a jakožto forma (*form*) a tvar (*shape*) je podstatnou vlastností všech „konečných těles“, bez nichž by se jednalo o tělesa nekonečná (Hutton; 1795). Hutton již tedy explicitně charakterizuje figuru jako tvar. Poté, co ji právě takto určil, se autor věnuje typům „ztvárňování“ v rozličných vědách a uměních, jako např. architektuře a sochařství,²¹³ aritmetice, astrologii, astronomii a samozřejmě také v geometrii. Hutton tedy explicitně uvádí to, co Zedlerův lexikon pouze implikoval: pojetí figury jako ohraničení, vymezení, tedy tvaru. Zedlerově i Huttonově slovníku je společné chápání figury jako základního projevu, „ztvárňování“ v širokém spektru věd a umění.²¹⁴ Figura je

²⁰⁹ „Figur, in der Physik heisset es die äusserliche Gestaltung eines Dinges, und wird der wesentlichen Form und Eigenschaft entgegen gesetzt,“ (Zedler; 1750; sv. 9; 470).

²¹⁰ Figur, heisset auf dem Tanz-Boden derjenige Zug, welchen die Tänzer bey jedem Tanz auf dem Boden mit ihren Füßen gleichsam beschreiben.“ Ibidem.

²¹¹ Figur, heisst in der Grammatic oder Sprachkunst, besondere Arten zu reden, welche von denen gemeinen Regeln abgeben.“ (Zedler; 1750; sv. 9; 469).

²¹² Figur, heisset bey dem Mahlern eine Vorstellung aller Dinge, sonderlich aber derer menschliche Leiber, welche nur durch blosser Züge und Striche geschieht.“ (Zedler; 1750; sv. 9; 470).

²¹³ Figures in Architecture and Sculpture, denote representation of things made in solid matter, such as statues etc.

²¹⁴ Tento význam je zachován i ve slovníku Rittersa von Krug z první třetiny 19. století. Krug v něm definuje figuru u jako „obraz, čili každý útvar v prostoru“ (*Bild oder jede Gestalt im Raume*) a za ekvivalenty slova figura uvádí výrazy *bilden* a

zároveň společným jmenovatelem těchto dnes již striktně diferencovaných způsobů vědění a činností.

Nicméně vedle tohoto užití se objevuje pojetí figury výhradně jako *lidské postavy*, příp. *podoby*, *reprezentace* jak již naznačil Zedlerův slovník, když charakterizoval figuru v malířství a shodně s tímto pojetím i Huttonův lexikon, když v souvislosti se sochařstvím uváděl reprezentaci věcí (viz pozn. 217 a 218). Později pak bratři Grimmové explicitně v souvislosti s figurou uvádějí jak tvar (*Gestalt*), tak i *lidskou postavu*.²¹⁵ V tomto významu pak figura není fenoménem, který by společně sdílely rozličné formy vědění, nýbrž náleží pouze jedné z nich, totiž výtvarnému umění. V něm také, jak známo, postupně vykrystalizoval na *terminus technicus* pokrývající celou oblast výtvarné tvorby charakterizovanou jako „figurální“.²¹⁶ Současné teorie výtvarného umění však figurou nerozumí ani tak postavu či podobu, jako spíše typ

gestalten. Takto pojatá se figura/tvar se podle Krugova slovníku uplatňuje v široké škále oblastí, aritmetikou počínaje, přes geometrii a krásnými uměními konče. Pozoruhodný je etymologický výklad slova: Krug jej shledává - netradičně - v latinském slovese *fingerere*, od kterého se – jak známo - odvozuje častěji slovo fikce. Srov: Traugott, Wilhelm, Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, 2. vydání, Leipzig, 1833, 36-37.

²¹⁵ Srov: Grimm, Jacob a Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*, In: <http://urts55.uni-trier.de:8080/Projekte/DWB>, 31.8.2010. Slovník vznikl v polovině 19. století.

²¹⁶ Viz např. *Encyklopedii estetiky* Etiénna Souriau. Za exemplum figurálního umění považuje portrét a figuru v tomto ohledu definuje jako „znázornění živé bytosti“. Figurativní umění podle něj znamená umění zobrazující, avšak nikoliv ve smyslu „prezentace jistého uspořádání forem, hmoty, barev jako takových, ale (...) zobrazení něčeho. Takové dílo je třeba interpretovat (např. rozpoznat v modrých barevných tónech moře nebo v oválné skvrně obličej) – zkrátka a dobře dílo zobrazuje kromě sebe zároveň i něco jiného“. Figura často funguje jako symbol, jak je tomu v případě v indickém umění, kde je kolo (figura) symbolem Buddhy. Srov: Souriau, Etiénne, *Encyklopedie estetiky*, Praha 1994, hesla *Figura* a *Figurativní*, 270-272.

znaku, který můžeme charakterizovat v rámci klasické sémiotiky jako ikonický.²¹⁷

Figuru tak, jak ji definují výše nastíněné slovníky, nelze ztotožňovat se znakem moderní sémiotiky. Nadto má specifikace figury jako ikonického znaku tu nevýhodu, že položením těžiště do smyslovosti a vizuality je zakryt právě aspekt, který je pro všeobecné slovníky tolik příznačný: figura pojatá ve slovnících jako tvar v co nejširším smyslu slova, se nachází mimo rozlišení mezi smyslovým a inteligibilním a není pojata ani výhradně vizuálně. Figura chápáná jako tvar je jakýmsi obojživelníkem, který se cítí stejně dobře v oblasti smyslového, např. tanci, jakož i inteligibilního, tj. nevizuálního, jak je tomu např. v matematice.²¹⁸

4.1.2. *Figura v osvícenských filosofických debatách*

Vedle hesel dobových obecných slovníků se s termínem figura setkáváme i v rámci striktněji vymezeného

²¹⁷ Na rozdíl od ikonického znaku jako obecné sémiotické kategorie je figurativní výlučně spojeno s výtvarnou produkcí. Přibližně v tomto významu pracoval s termínem „figurativní“ francouzský badatel Pierre Francastel, když taková díla definoval jako svébytné „systémy znaků, systémy, jež lze nikoliv ztotožňovat, ale považovat za souběžné s různými jinými jazyky – verbálním, matematickým, hudebním – jichž společnost užívá (...).“ Srov: Francastel, Pierre, *Figura a místo. Vizualní řád v italském malířství 15. století*, Praha, 1984, přeložila Jitka Hamzová, 25.

²¹⁸ Nelze zapomínat, že figura je latinským překladem řeckého *eidos*. Je otázkou, do jaké míry je tato „obojživelnost“ či komplexnost termínu tvar důsledkem významové extenze tohoto řeckého slova. *Eidos* znamenající podobu ve smyslu vizuálně či taktilně, v každém případě smyslově zachytitelného tvaru (do češtiny jej František Novotný překládá jako *vid*), se stal, jak známo, Platónovým pojmem *par excellence*.

filosofického diskursu. Figura v této oblasti nepředstavuje samostatné téma, zato se vynořuje v klíčových debatách, vedených napříč evropským kontinentem. Na základě tohoto výrazu můžeme dokonce vysledovat základní tendence osvěcenské epistemologické tradice, kterou zde krátce - a to zejména na příkladu britského filosofa Johna Locka - nastíníme:

Je dobře známou skutečností, že osvícenští filosofové přirovnávali mysl a poznání k mechanismu *camera obscura*.²¹⁹ Ta se stala Johnu Lockovi metaforou jeho pojetí mysli jako nepopsané tabule (*tabula rasa*). Ve známé pasáži *Eseje o lidském rozumu* (1690)²²⁰ přirovnává Locke mysl k uzavřenému pokoji, vnitřnímu prostoru, do kterého proniká pouze prostřednictvím malého otvoru zvenčí světlo. Tato štěrbin, jíž jsou v Lockově pojetí smysly, umožňuje vnějším předmětům, aby jako ideje (*ideas*) pronikly do mysli.²²¹

²¹⁹ Srov: Zupančič, Alenka: *Philosopher's Blind Man's Buff*. In: Žižek, Slavoj – Salecl, Renata (eds.): *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham: Duke University Press, 1966, 32-58, Crary, Jonathan: *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in Nineteenth Century*, Michigan University Press, 1992. O tyto autory se také opírá výklad Petry Hanákové v kapitole „Camera obscura a osvěcenské modely pozorovatelského subjektu“ knihy Hanáková, Petra, (ed.): *Výzva perspektivy: obraz a jeho divák od malby quattrocenta k filmu a zpět*, Praha, 2008, 112-126.

²²⁰ „Dark room: - I pretend not to teach, but to inquire; and therefore cannot but confess here again, that external and internal sensation are the only passages that I can find of knowledge to the understanding. These alone, as far as I can discover, are the windows by which light is let into this dark room. For methinks the understanding is not much unlike a closet wholly shut from light, with only some little opening left to let in external visible resemblances or ideas of things without: would the pictures coming into such a dark room but stay here, and lie so orderly as to be found upon occasion, it would very much resemble the understanding of a man in reference to all objects of sight, and the ideas of them.“ In: Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1839 (1. vydání 1690), kniha II., kapitola XI, sekce XVII.

²²¹ Ideou má Locke na mysli jakýkoliv mentální obsah, tj. jak rozumový, tak např. smyslový: „whatsoever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought, or understanding, that I call 'idea'“. Srov: Locke, John: *An Essay*

Podle Locka je dáno samotnou povahou předmětů, aby byly v mysli představeny jako ideje. Locke mluví přímo o schopnosti, síle (*power*) předmětu ideje vzbuzovat, a tuto schopnost pak charakterizuje jako *kvalitu* předmětu.²²² Může jí být objem, hustota, hmotnost, tvar, barva apod. Podle toho, nakolik se daná kvalita vztahuje k předmětu jako ke svému zdroji, pak Locke odlišil dva typy kvalit: primární a sekundární. Za primární kvality určil Locke takové složky předmětu, které jsou „skutečně v něm, ať už jej někdo vnímá smysly, nebo ne; a proto mohou být nazývány reálnými kvalitami, protože skutečně existují v těchto předmětech“, příkladem může být právě tvar (*figure*).²²³ Naproti tomu je např. barva (*colour*) kvalitou druhotnou, protože ji vnímáme na základě vnímání tvaru, či jiné primární kvality, a tedy neodkazuje k realitě předmětu, nýbrž pouze ke smyslovému vnímání.²²⁴ Vyplývá z toho, že zatímco primární kvality jsou podle Locka „reálné“, tak sekundární „nominální“.

Ve vztahu k našemu tématu můžeme uzavřít, že Locke chápal tvar (*figure*) a barvu (*colour*) jako dva odlišné

Concerning Human Understanding, London, 1839 (1. Vydání 1690), kap. II., sekce VIII, 8, 76.

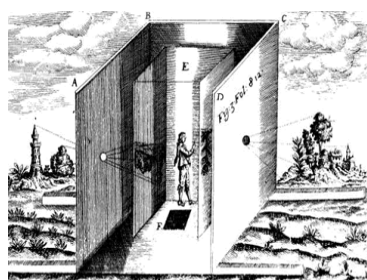
²²² Kvalita předmětu je podle Locka „(...) the power to produce any idea in our mind.“ Ibid.

²²³ Srov: „The particular bulk, number, figure, and motion of the parts of fire or snow are really in them, whether any one's senses perceive them or no; and therefore they may be called real qualities, because they really exist in those bodies. But light, heat, whiteness, or coldness, are no more really in them than sickness or pain is in manna.“ In: Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1839 (1. Vydání 1690), 78, kap. II., sekce VIII, 17.

²²⁴ Ve spise polemizujícím s Malebranchovými názory, chápe (ačkoliv to explicitně neříká, spíše se přizpůsobuje Malebranchově terminologii) Locke primární kvalitu jako ideu (*idea*), zatímco sekundární jako počitek (*sentiment*): “The making, then, the picture of any visible thing in my mind, as of a landscape I have seen, composed of figure and colour, the colour is not an idea, but the figure is an idea, and the colour a sentiment.” Mentální obraz je tvořen tvarem a barvou, které odpovídají ideji a počitku. Srov: Locke, John: *An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God*, (1. Vydání 1706), In: *The Works of John Locke in Ten Volumes*, Vol. Nr. 9, London 1812, 236 (41).

typy mentální reprezentace předmětů „v temném pokoji“ myslí. Zatímco tvar zprostředkovává předmět jako takový, je počitek barvy vázán na právě proběhnuté zprostředkování pomocí tvaru. Můžeme také říci, že „tvar“ je jaksi vůči předmětu „vlastní“, kdežto barva „nevlastní“, odvozená.

Tvar a barva jsou tedy odlišnými kvalitami předmětů, na jejichž základě vznikají ideje, které jsou podle Locka povahy jak smyslové, tak inteligibilní. Jak je ale možné, že původně smyslový, přímo vizuální počitek tvaru se proměňuje v ideu, která je – podle Lockovy charakteristiky – jak smyslová, tak i inteligibilní? Neskrývá se zde rozpor spočívající v tom, že vizualita je určena ještě jinak než smyslově?



Camera obscura podle knihy
Athanasia Kircheri *Ars Magna Lucis
Et Umbrae* (1642).

Tato vícestupňovitost vizuality, kterou nevyčerpává smyslové určení, je podle předních badatelů (Crary; 1992, Zupančič; 1996) přímo paradigmatická pro osvícenské pojetí vidění vůbec. Modelem vidění byl pro osvícenské filosofy paradoxně *slepec*. Za reprezentativní jsou v tomto ohledu uváděny Diderotovy *Listy o slepcích* (1749), ve kterých francouzský sensualista vyzdvihuje taktilní povahu geometrie. Diderot v nich vyzdvihuje roli hmatu pro poznání a jako potvrzení teze, podle níž se právě slepci otevírá podstata vidění, se zmiňuje o britském matematikovi Nicholasi Saundersonovi (1682-1739). Přístup k primárním kvalitám, abychom užili Lockova termínu, nám podle toho zprostředkovává „hmatové vidění“, které je však prosto všech vizuálních smyslových počitků - v Lockově termínu sekundárních kvalit. Vidění je tedy chápáno jako nesmyslový akt, spíše jako intelektuální náhled (nejlépe slepce), který nás

hlubším způsobem zpravuje o povaze věcí než smyslové vidění.²²⁵

Vyplývá z toho, že zejména tvar jakožto primární kvalitu nemůžeme vztahovat pouze ke smyslovému vnímání. Filozofové jej buď explicitně přiřazovali k rozumu, anebo jej určovali negativně jako to, co – na rozdíl od barvy – není závislé na počtcích. Příkladem prvního vymezení je např. francouzský filosof Jean d'Alambert, který přiřadil tvar jednoznačně k rozumu, kdežto barvu ke smyslům: „barva a tvar (...) slouží k tomu, abychom je (tělesa, pozn. L. P.) vymaňovali z hlubiny prostoru (...) I jedna z těchto dvou vlastností v tomto ohledu stačí: chtějící zkoumat těleso způsobem rozumu co nejdostupnějším, dáváme přednost tvaru před barvou (...).“²²⁶ Druhý příklad může zastoupit švýcarský fyzik, astronom a filosof Johann Heinrich Lambert, který v proslulé knize *Nové organon* (1764) staví tvar proti barvě, protože na rozdíl od ní vykazuje menší odvislost od smyslových počitků (*Empfindungen*).²²⁷ Zatímco tedy Locke

²²⁵ Osvícenští filosofové následovali Descartesův popis vidění z jeho *Dioptriky*, ve které dochází k „radikálnímu rozdělení oka od pozorovatele a jeho vestavění do formálního aparátu objektivní reprezentace“. Srov: Crary, Jonathan: *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in Nineteenth Century*, Michigan University Press, 1992, 47-48. Je to odtělesněné, „hmatové“ oko, které nemá nic společného s fyziologickým orgánem. Naopak jde v něm o to vymanit se z nejistoty smyslové ho vidění.

²²⁶ Srov: d'Alambertův *Úvod k Encyklopedii*: „La couleur et la figure, propriétés toujours attachées aux corps, quoique variables pour chacun d'eux, n«us servent en quelque sorte à les détacher du fond de l'espace; l'une de ces deux propriétés est même suffisante à cet égard: ans.ii pour considérer lescorps sous la forme la plus intellectuelle, nous préférons la figure à la couleur, soit parce que la figure nous est plus familière étant à la fois connue par la vue et par le toucher, soit parce qu'il est plus facile de considérer dans un corps la figure sans la couleur, que la couleur sans la figure; soit enfin parce que la figure sert à fixer plus aisément, et d'une manière moins vague, les parties de l'espace.“ D'Alamert, Jean, Rond Le: *Discours Préliminaire De L'encyclopédie*, cit. dle internetového zdroje: <http://art-bin.com/art/oalembert.html> (31. 8. 2010).

²²⁷ Srov: „Es scheint, dass die Begriffe der Figuren weniger von den Empfindungen abhängen, als die Begriffe der Farben, des

ještě striktně nerozlišoval mezi smyslovým a inteligibilním a těžištěm jeho úvah byla dichotomie reálné/nominální v mentálním obraze předmětů, tak později myslitelé 18. století (d'Alambert, Lambert) ztotožňovali element tvaru s inteligibilním, kdežto barvy se smyslovým.

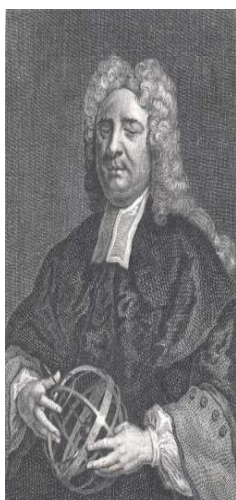
Na rozdíl od významu figury jako *postavy*, není figura jako *tvar* v dobových filosofických debatách chápána výhradně vizuálně. Rozlišení dvou rovin *vidění*, totiž vidění slepce na straně jedné a fyziologické smyslové vidění na straně druhé, se odráží v oddělení tvaru, který není pouze smyslový, a barvy, která právě takovou je. Zatímco tvar odpovídá hmatovému pojetí vizuality osvícenských filosofů, je barva nahlížena jako smyslový počitek. Toto rozštěpení má za cíl oddělit objektivní od subjektivního, vlastní od nevlastního, reálné od nominálního. Je vedeno hledáním toho, co je stálé, pevné, nezávislé na měnící se lidské perspektivě tak, jak ji určují naše tělesné smysly. A z tohoto již hodnotícího hlediska stojí figura/tvar výše než barva – zatímco tvar je reálný, inteligibilní a autonomní, barva je smyslová, proměnlivá a heteronomní.²²⁸

Schalls, der Härteigkeit der Wärme etc.“ Lambert ale toto kritérium v dalších pasážích zpochybňuje a blíží se spíše rozlišení z hlediska *a priori* a *a posteriori*: zatímco ke tvaru – chápaného také jako obrys (*Umriss*) - stačí pouhá mentální aktivita, je k barvě zapotřebí intervence empirického. Na tomto místě ale Lambert opouští filosofickou diskusi a tvar s barvou chápe jako pomocné prostředky malířství: „Beydes fordert eine Übung, und beydes, nämlich sowohl Umriss als die Farbe, müssen maler treffen können.“ Srov: Lambert, Heinrich, Johann: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, 1. Bd., Leipzig, 1764, 461, §17.

²²⁸ S tímto upřednostňováním tvaru před barvou ve filosofickém diskursu souvisel i vyšší status kresby před malbou v dobové teorii výtvarného umění.

4.1.3. Apriorní figura: číslo

Právě modelem mysli jako *camery obscury*, tedy uzavřeného *vnitřního* prostoru, do kterého pronikají paprsky předmětů *vnějšího* světa a vůbec odlišením dvojic vnější/vnitřní, subjektivní/objektivní, otřásla Kantova transcendentální epistemologie.²²⁹ Podle Michela Foucaulta je právě tímto rozkošem klasická epistémé nahrazena moderní, přisuzující subjektu aktivní roli v poznání. Výstižně vyjádřeno známými slovy anglického básníka Williama Blakea „jaké oko, taková věc“. „Temným pokojem“ se tak spíše stává svět sestávající z věcí o sobě, jenž nám dává k nahlédnutí pouhé jevy.



Nicholas Saunderson.
Zdroj:
en.wikipedia.org

Salomon Maimon, jako kantovský filosof – opomineme-li pro tuto chvíli jeho příklon Leibnizovi, Humeovi, Spinozovi, či Maimonidovi – byl již „obyvatelem“ moderní epistémé. Odhlédneme-li nicméně od těchto obecných formulací a vrátíme-li se k tématu tvaru a barvy, pak z již samotného titulu hesla *Filosofického slovníku* vyplývá, že se tato dvojice u Maimona vynořuje jako samostatné téma. Již tento fakt svědčí o důležitosti, jakou Maimon figuru a barvě přikládal. V úvodu stejnojmenného hesla, jsou tyto fenomény vymezeny následovně: figura jako „představa (*Vorstellung*) předmětu podle pravidla a priori, ve kterém je určen podle své podstaty a odlišen od všech jiných“. Naproti tomu barva je podle Maimona něco, co je předmětu dáno a posteriori a co je

²²⁹ „Kopernikánský“ obrat v metafyzice charakterizuje Kant takto: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten“. Nicméně tyto pokus podle něj ztroskotaly: je tedy na čase, „daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, (...)“. Srov: Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zu zweiten Ausgabe, 22.

základem počítku (*Empfindung*) čili jeho vztahu k subjektu poznání” (Maimon, 1791, 33).²³⁰ Figura a barva jsou – obdobně jako ve filosofických debatách, s nimiž jsme se střetli – postaveny proti sobě, jeden jev tvoří pendant druhého. Figuru Maimon podle této definice chápe jako akt determinující předmět, je tím, co předmět utváří a odlišuje od ostatních. Na rozdíl od výše uvedených tradic to však není pouze *tvar*, ale určitý způsob *utváření*, které je charakterizováno jako *a priori*.

Exemplem takového ztvárňování je podle Maimona matematika, přesněji slepý matematik: Maimon se chápe příkladem Nicholase Saundersona, který „měl o figurách matematiky a jejích vztazích právě takové poznání, jaké o nich musí mít každý vidoucí matematik“ (Maimon, 1791, 32-33).²³¹ Na rozdíl od Diderota, pro kterého byl slepý vědec důkazem jisté nadřazenosti určitého smyslu (hmatu, resp. „hmatového vidění“) nad jiným („pouhé“ vidění), je utváření v matematice podle Maimona postaveny zcela mimo dosah smyslů: jsou vzhledem k ní irelevantní. U Diderota šlo o „negativní přítomnost“ vizuálních počítků ve slepotě či jiná forma smyslovosti, jejímž prostřednictvím je zpřístupněno ve věci to, co je skutečně reálné, jako např. *tvar*. Příkladem slepce naproti tomu dává Maimon vystoupit apriorní, tj. na smyslech neodvislé povaze matematického tvaru. Čím je

²³⁰ Srov: „Figur ist die Vorstellung eines Gegenstandes nach einer Regel a priori, wodurch es seinem Wesen nach bestimmt und von allen übrigen unterschieden wird. Farbe ist hingegen etwas, was im Gegenstande a posteriori gegeben wird, und welches der Grund der Empfindung oder der Beziehung desselben auf das Subjekt der Erkenntnis ist.“ (Maimon, 1791, 32).

²³¹ V této souvislosti uvádí Diderota i Petra Hanáková ve své stati zabývající se divákem v 18. století. Srov: Hanáková, Petra (ed.): *Výzva perspektivy: obraz a jeho divák od malby quattrocenta k filmu a zpět*, Praha, 2008, 112-126. Na prahu novověku, např. u Giordana Bruna byla takovou epistemologickou metaforou par excellence metafora lovu ztvárněná Dianou. Srov: Bombassaro, Carlos, Luiz: *Im Schatten der Diana: die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno*, Frankfurt am Main, 2002.

způsobena a priornost matematického (nebo geometrického) tvaru? Maimonova odpověď zní: prostorem. Ten je pravidlem, tedy způsobem, jakým mysl *utváří* věci, a to nikoliv v prostoru, nýbrž „prostorově“. Následkem takového ohraničování se jedna věc odlišuje od druhé.

Maimon v pojetí prostoru navázal stejnou měrou na Kanta (v jeho aprioriním pojetí) jako na Leibnize, když zastával stanovisko „*věty o důvodu*“, podle níž je prostor *důvodem* toho, že se nějaká věc má právě tak a tak a odlišuje se od každé jiné věci.²³² Prostor definuje nikoliv jako smyslovou formu názoru, nýbrž jako obraz forem odlišnosti (*Verschiedenheit*), tedy relací rozvažování (*Verstand*).²³³ Toto pojetí vyvěrá mj. z Maimonova skepticismu vůči Kantovu řešení otázky *quid juris*, tj. aplikace heterogenních pojmů rozvažování na formy názoru: v takto pojatém prostoru je smyslový tvar zároveň svým pojmovým určením. To se ale podle Maimona děje pouze v matematice: „prostor je v poznání založen mezi všemi možnými určeními a poměry a priori; na tom spočívá nutnost a všeobecnost matematiky“ (Maimon; 1789; 33).²³⁴

V matematice totiž předmět a jeho poznání tvoří jednotu, „objekty nepředcházejí“, jak Maimon vysvětluje na

²³² Mezi badateli je obecně přijímána relevance jak Kantova, tak i Leibnizova pojetí prostoru pro Maimonovo myšlení a nebudeme se tímto dobře známým aspektem hlouběji zabývat. Za všechny srov např.: Beiser; 1993.

²³³ Tj. prostor znázorňuje (*darstellt*), vytváří obraz (*Bild*) relací rozvažování Srov: Maimon; 1791;15: heslo *Apperzeption der Einbildungskraft*. K současným debatám kolem Maimonova pojetí prostoru a jeho míry jeho návaznosti na Kanta viz: Thielke; (Freudenthal); 2003.

²³⁴ Maimon sám svou skepsi představuje takto: „da ich den Gebrauch synthetischer Erkenntnis so wenig in der Logik (die bloß analytische Erkenntnis zum Gegenstand hat), als in der Erfahrungswissenschaft, deren synthetische Erkenntnis in Zweifel gezogen werden kann, finde, suche ich denselben anderwärts auf, und zum Glück finde ich ihn in der Mathematik (deren eigentümliche Begriffe und Sätze synthetisch a priori sind (...))“ Srov: Maimon, Salomon: *Kategorien des Aristoteles*, Berlin, 1794. 133, srov. také *Logik*, 1794; 300.

jiném místě, „vědě, naopak jsou teprve vědou určeny jako reálné objekty“.²³⁵ Nejlépe se způsob matematického ztvárňování ukazuje v případě čísel, tj. tvarů matematiky. Podle výkladu Ernsta Cassirera jsou „čísla čistými poměry, nepředpokládají žádné reálné objekty, nýbrž jsou spíše samy reálnými *objekty aritmetiky*. Tak např. číslo 2 vyjadřuje poměr 2:1 a zároveň objekt tohoto vztahu. Neboť tato relace, která je zde vypovězena, má určitý objektivní význam, a označuje určitou pravdu, která platí nezávisle na tom, zda ji někdo myslí, nebo ne. Takže matematické pravdy mají svou realitu předcházející našemu vědomí“ (Cassirer; 1995=1943; 109). Tvary matematiky jsou tedy jednak všeobecné a nutné, jednak reálné, neboť jejich utváření není vázáno na smyslové vnímání a přítomnost subjektu vůbec, jinými slovy, tvar a utváření zde splývají.²³⁶

²³⁵ Srov: „Die Ausführung der Konstruktion, vermöge deren wir das Objekt als in der Anschauung gegeben erkennen, verschafft uns gleichzeitig seine genetische Definition, kraft deren wir es als die notwendige Grundlage all seiner besonderen Bestimmungen denken. Die Objekte gehen also hier der Wissenschaft nicht vorher, da sie selbst erst durch die Wissenschaft als reelle Objekte bestimmt werden (...) Gegenstand und die Erkenntnis des Gegenstandes sind beide in einem unteilbaren Akt des Wissens erfasst.“ In: Maimon; 1794; 43.

²³⁶ Zajímavá je v tomto ohledu koincidence Maimona a známého matematika Gausse, který tuto vědu definuje jako „náhled a intelektuální produkci tvaru (*Gestalt*)“. Srov: Weizsäcker, Friedrich, Carl: *Der Mensch in seiner Geschichte*, Frankfurt am Main, 1991, 35. Bližším srovnáním Maimonovy filozofie matematiky a vývojem této vědy ve XX. století se dopodrobna zabývá kniha Meira Buzagla: *Solomon Maimon: monism, skepticism, and mathematics*, Pittsburgh University Press, 2002.

4.1.4. Aposteriorní figura: slovo

Číslo matematiky představuje apriorní, objektivní způsob figurace (ztvárňování), naproti tomu barva a posteriorní: to znamená, že subjekt a posteriori přistupuje k objektu a výsledkem vzájemné interakce mezi nimi je počitek. Zde se již nacházíme mimo oblast matematiky, kde je tvar totožný se ztvárňováním, tj. není prostě „dán“ jako určitý „objekt“, který subjekt může a posteriori percipovat. Oproti všeobecnému a objektivnímu způsobu existence figury v matematice, existuje barva pouze jakožto smyslový počitek, tj. jen ve vztahu k subjektu, a proto se jako taková subjekt od subjektu liší.

Co je to ve skutečnosti například červená barva? Na tuto otázku bychom jen stěží mohli odpovědět bez počítka takové barvy. Nemáme však žádný důvod předpokládat, že by počitek měl být u všech individuí totožný. Maimon na základě takto vedené úvahy vyvozuje závěr, že červených je tolik, kolik je interakcí této barvy se subjekty.²³⁷ Příčinou toho je, že zatímco v matematice např. číslo *dva* vyjádřené vztahem 2:1 je zároveň objektem tohoto vztahu, tak v případě červené barvy je objektem nikoliv počitek/vjem, nýbrž slovo červená. Jeho obecnost, tedy - v Maimonově pojetí - objektivnost je však pouze konvencionálního rázu. Obecnost slov má pouze pragmatický charakter, je vytvořena za účelem komunikace, nevypovídá nic o jednotlivých interakcích barvy a subjektu, nic o jednotlivých způsobech „existence“

²³⁷ Maimonova charakterizace slova-barvy se blíží tomu, co současná filosofie myslí označuje výrazem *qualia*. K termínu viz <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/> (31.8.2010).

červené.²³⁸ Takže se může stát, popisuje Maimon, že „to, co ve mně vzbuzuje počitek červené, vyvolává u prodavače s ručníky počitek zelené barvy (což je dáno rozdílností v naší organizaci), a přesto mi na mou žádost, beze všech obtíží, vydá červený ručník“ (Maimon; 1791; 33).²³⁹

Oproti objektivnímu a reálnému *číslu* matematiky, ve kterém splývá znázornění s pojmem, tu stojí *slovo*, které již pouze odkazuje k nahodilým, protože individuálním stavům subjektu, jejichž obecnost je daná pouze konsensuálně. Slovo neznázorňuje „svůj“ způsob utváření jako číslo, nýbrž je pouhým znakem, označením zahrnujícím v sobě libovolnou škálu pocitů. Za Maimonovým rozlišením mezi figurou a barvou můžeme odhalit vedle kategoriálních dvojic nutné/nahodilé, transcendentální/empirické také dvojice číslo/slovo fungující jako *objekt/znak* (a tedy *interpretace*).²⁴⁰

Tvar a barva nejsou pro Maimona odlišnými kvalitami předmětu, mentálními obrazy vypovídajícími více nebo méně o jeho *realitě*, nýbrž odlišnými způsoby její konstituce. Zatímco tvar ve smyslu apriorní aktivity myslí, tedy jako číslo matematiky je znázorněním (*Darstellung*)

²³⁸ To není daleko Nietzscheově charakterizaci slov a jejich vztahu k obecnosti: „Co je koneckonců obecnost? – Slova jsou zvukové znaky pro pojmy; pojmy jsou však více nebo méně určité obrazové znaky pro často se vracející a společně se vyskytující pocity, pro skupiny pocitů. Chceme-li si navzájem porozumět, nestačí ještě, abychom používali tatáž slova: musíme též slova používat i pro též druh vnitřních prožitků, musíme nakonec svou zkušenost *obecně* sdílet.“ Srov: Nietzsche, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*, přeložila Věra Koubová, Praha 1996, 180 (268). Obecné je pouze formou sdílení. Maimon na rozdíl od Nietzscheho předpokládá oblast matematiky jako tu, která jediná je ještě „mimo dobro a zlo“.

²³⁹ Srov: „dasjenige, was in mir die Empfindung der rothen, bei dem Tuchhändler die Empfindung der grünen Farbe verursacht (wegen einer Verschiedenheit in unserer Organisation), und dennoch Word er mir auf mein Verlangen, ohne alles Mißverständnis, das rothe Tuch geben“.

²⁴⁰ To je přece jedna ze zásadních tezí sémiotiky, jakkoliv se zdá triviální, že totiž „věc, vlastnost nebo událost se chovají jako znak teprve tehdy, jsou-li interpretovány“. Srov: Schaff, Adam: *Úvod do sémiotiky*, Praha, 1963, 155.

relace rozvažování, je barva takovým typem tvaru, kterým Maimon charakterizuje aposteriorní oblast empirického světa: oproti objektům matematiky se v ní setkáváme se znaky komunikace, s arbitrárním vztahem mezi znázorněním (*Darstellung*) a pojmem. Distinkce tvaru a barvy ustupuje, resp. proměňuje se v otázku po odlišných typech ztvárňování, jež jsou zde zastoupeny číslem a slovem. To je také důvod, proč o barvě hovoříme jako o typu tvaru protože ona je „pravidlem“ utváření slova.

Maimon - podobně jako Locke, d'Alambert či Lambert – staví tvar, nahlížený jako to, co je skutečně reálné, výše než barvu. Takové hodnocení rovněž vyplývá z toho, že barvě je přiřknut fyziologický smyslový počitek, kterému podle toho přísluší nižší statut reality. Ve světle Kantovy „kopernikánské revoluce“, jejímž stoupencem Maimon přes všechny výhrady byl, však tato podobnost ustupuje náhledu těchto filosofů jako fundamentálně „psychologických“ a empirických, proti nimž Kant přichází se svou transcendentální filosofií. V ní se poměrně zásadní pozornosti dostává i termínu *figura*, a to sice, když Kant právě jeho prostřednictvím charakterizuje činnost obrazotvornosti (*Einbildungskraft*) jakožto transcendentální. V Dedukci B druhého vydání *Kritiky čistého rozumu* (1787) odlišuje Kant pouze asociativní činnost obrazotvornosti, kterou podle toho nazývá reproduktivní obrazotvornost (*reproduktive Einbildungskraft*), a transcendentální produktivní obrazotvornost, jež je syntetickou činností, tj. podílí se na ní rozvažování (*Verstand*).²⁴¹ Aby jednotlivé syntézy od sebe oddělil, tj. syntézu obrazotvornosti od intelektuální syntézy

²⁴¹ Srov: „Sofern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bißweilen die produktive Einbildungskraft und unterscheide sie dadurch von der reproduktiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation unterworfen ist...“ In: Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (nach Ausgabe B), B 150, §24, 205.

(*synthesis intellectualis*) rozvažování, nazývá produkty obrazotvornosti figurativními syntézami (*synthesis speciosa*).²⁴² Kant blíže důvod označení těchto syntéz jakožto figurativních nepodává, podle interpretace Rudolfa Makkreela tím Kant chtěl zdůraznit grafický, prostorový aspekt podílu obrazotvornosti v její syntéze jinak řízené rozvažováním.²⁴³

Figury v Kantově pojetí jsou součástí schematické činnosti obrazotvornosti: úkolem transcendentální obrazotvornosti je prostředkovat mezi konkrétní smyslovostí a kategoriemi rozvažování. Kant tuto činnost obecně nazývá produkcí schémat, tj. apriorních výtvorů obrazotvornosti, jejichž prostřednictvím je „pouze“ logickým kategoriím rozvažování (*Verstand*) propůjčen objektivní význam (*objektive Bedeutung*). Podle Kanta jsou „kategorie bez schémat pouze funkce rozvažování pro pojmy a nepředstavují žádný objekt“.²⁴⁴ Stručně řečeno, ve figurativní syntéze vytváří transcendentální obrazotvornost *simultaneitu* smyslového a kategorií (pojmového). Kantovy příklady jsou přitom převážně z oblasti geometrie: přímka, kruh, ale

²⁴² Srov: „Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und notwendig ist, kann figürlich (*synthesis speciosa*) genannt werden, zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde, und Verstandesverbindung (*synthesis intellectualis*) heißt...“ Ibid., 203.

²⁴³ Srov: „...the term “figurative” aptly suggest the graphic, more spatial qualities that the imagination contributes to synthesis.“ In: Makkreel, A., Rudolf: *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago and London, 1990, 30.

²⁴⁴ Srov: „Also sind die Kategorien, ohne Schemata, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber einen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert.“ In: Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, A 147, 245.

dokonce i čas jsou bez doprovodu figurativní činnosti obrazotvornosti pouze logickými relacemi.²⁴⁵

Maimonovi je takovým příkladem *simultaneity* - jak jsme viděli - matematika, aritmetika: číslo, tvar 2 označuje poměr 2:1 a je zároveň, *simultánně* objektem, figurou tohoto vztahu. Podle Maimona je však tato simultánnost výhradou matematiky, přesněji je její výlučnou sférou aritmetika. Mimo ní jsou figury tvořeny a posteriori, jejich nezbytnou součástí se stává „barva“ jakožto stopa zkušenosti rozpouštějící simultaneitu obrazotvornosti a rozvažování. Typickým příkladem tohoto typu figury, která je spjata s barvou, tj. s počítkem, se zkušeností, je pro Maimona slovo. V jazyce je tak v podstatě každé slovo metaforou, a sice v tom smyslu, že je vůči pojmu rozvažování nevlastní (tedy vůči tomu, co má znázornit, čeho figurou má být). Maimon tedy - na rozdíl od Kanta - zdůrazňuje nejen grafický, „tvarový“ aspekt slova figura, nýbrž i aspekt rétorický, který jej spojuje s metaforou. Jinak řečeno, dávají-li figury objektivní význam (*objektive Bedeutung*) kategoriím rozvažování, pak je pro Maimona mimo matematiku tento *objektivní význam* vždy zároveň významem *nevlastním*.

Vyplývá z toho, že simultaneitu smyslového a pojmového, Maimon nacházel pouze v aritmetice, čísle, naproti tomu jazyk řadil pod doménu „nevlastního“: k určení předmětu zde totiž přistupuje počitek (*Empfindung*). Taková definice barvy-slova nás přivádí zpět k pojetí symbolu z *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce* z předchozí kapitoly. Na rozdíl od něj však Maimonův

²⁴⁵ Srov: „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben (...) uns selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer graden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll (...)).“ Srov: Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 208-209.

skepticismus ve *Filosofickém slovníku* zahrnul i oblast jazyka jako celek.

4.1.5. Figura a barva v básnictví. Reprodukční obrazotvornost

Jestliže stat' *Co jsou tropy?* byla vedena z perspektivy transcendentální epistemologie, především jako polemika s předkantovskými teoriemi jazyka, nelze přehlédnout souvislost způsobu pojednání o figuře v hesle *Tvar a barva* s Kantovým pojetím schématu a zároveň kritický odstup od něj. Jinými slovy, *Filosofický slovník* pokračuje se začleněním úvah o tropech, resp. figurách do Maimonovy skepse vůči Kantovu řešení otázky *quid juris* předložené v *Dedukci čistých pojmů rozvažování*.²⁴⁶ Tato skepse, stručně vyjádřeno, spočívá v omezení transcendentální logiky pouze na matematiku, tj. transcendentální logice je přisouzeno pouze formální, nikoliv reálné poznání. A konečně, důsledkem této skepse ohledně možnosti aplikovat svou povahou heterogenní pojmy rozvažování na konkrétní smyslovost názoru, je fakt, že Maimon jako schéma v Kantově smyslu chápal pouze číslo: pouze v něm dochází k simultánnosti obou a k určení myšleného předmětu jakožto reálného objektu. Mimo oblast čísla k takovému objektivnímu významu v tomto smyslu nedochází.

Kromě jazyka zastupuje v hesle *Tvar a barva* oblast formálního poznání poetika a rétorika. Vystává tudíž otázka, jak je tomu s určením tvaru a barvy v básnictví a

²⁴⁶ Maimonovo stěžejní dílo *Versuch über die Transcendental-philosophie* je v podstatě komentářem k oběma otázkám, tj. *quid juris* a *quid facti*. Spolu s tématem času a prostoru je tak i nejdiskutovanějším problémem maimonovské literatury.

rétorice, jestliže v jazyce je tvar určen a posteriori prostřednictvím počítka?

Podle Maimonovy definice je v básnictví, potažmo rétorice barva to, „co ve výrazu přináleží k počítku (*Empfindung*), čili ke stavu mysli řečnického; avšak tvar přináleží k představenému předmětu“ (Maimon; 1791; 33).²⁴⁷ Kdybychom se měli držet odkazu učiněného v závěru stati *Co jsou tropy?*, kde Maimon avizuje pojednání o „obratech řeči, které se vztahují k mysli“, pak by šlo pouze – vzhledem k citované definici – o barvu. Maimon však v hesle pracuje s párovou dvojicí, která je tvořena vedle barvy i tvarem; jde tedy o komplexní jev, který se skládá na straně jedné z barvy (pocitu²⁴⁸) a na straně druhé z tvaru (předmětu, *Gegenstand*, resp. jeho představy). Na ztvárnění se tedy podílí jak tvar, tak barva.

Zatímco barva je v básnictví charakterizována jako pocit (*Empfindung*), je definice tvaru jakožto *představeného předmětu* (*vorgestellter Gegenstand*), dosud náležející spíše oblasti rozvažování,²⁴⁹ mlhavější. Víme již, že se nejedná o objektivní určení předmětu, simultaneitu smyslovosti a rozvažování. To, co je v matematice sjednoceno, to je v oblasti básnictví rozdvojeno: místo „poměru 2:1“ tu je „stav mysli“, tedy pocit (*Empfindung*), avšak co je jeho smyslovou konkretizací? Co zde zastupuje poměr obecného pojmu a

²⁴⁷ „(...) was im Ausdrücke zur Empfindung, oder zu dem Gemüthszustande des Redenden; Figur aber, was zu dem vorgestellten Gegenstande gehört“.

²⁴⁸ Maimon používá výrazu *Empfindung*. Protože jím ale má na mysli určitý stav mysli (*Gemüthszustand*), a nikoliv vjem, kloním se k tomu, překládat výraz jako pocit a nikoliv počitek.

²⁴⁹ Na tomto místě je možné připomenout distinkci *Objekt* a *Gegenstand* u Kanta (nemůžeme však říci, že by se významy uvedených pojmů vyčerpávaly touto opozicí), kterou do značné míry používá i Maimon. Zatímco *Objekt* je entitou logickou, je *Gegenstand* objektem reálným. K této opozici viz zejména přelomovou studii pro studium Kanta v anglosaské oblasti: Allison, E., Henry: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press, 2004.

smyslové konkrétnosti, rozvažování a obrazotvornosti? Maimon zde figuru-tvar prozatím charakterizuje pouze jako „představený předmět“. Pro jeho specifikaci se pak uchyluje k výkladu komplexního epistemologického procesu, z něhož vyvěrají tvary básnictví a v posledku umění vůbec:

„První operací poznávací mohutnosti je konkréce, neboli vytvoření přirozených substancí, které jsou vytvořeny syntézou obrazotvornosti podle zákona asociace. Druhou je abstrakce. Ta se děje teprve poté, co se utvořily rozličné konkréce, ve kterých se vyskytují totožné znaky, tyto byly mezi sebou porovnány a tím bylo poznáno, že tyto společné znaky nepatří nutně žádné z těchto konkrécí, nýbrž mohou být myšleny také mimo ně samy o sobě, z čehož potom vznikají abstraktní pojmy. Tato operace spočívá na produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*), která rozděluje to, co je v přírodě jednotné a je schopna vytvářet nové složeniny; jak je např. ve výtvarném umění vyjádřena figura předmětu (člověka) v nějakém jiném (v kameni nebo na plátně); nebo také v básnictví je přisouzen pocit nějaké neživé věci, zvířeti morální vlastnosti apod.“ (Maimon; 1791; 34)

V empirické oblasti předměty pouze abstrahujeme. Činíme tak na základě podobných případů, což je proces, který následuje po vnímání. Významně se přitom uplatňuje *obrazotvornost*, kterou Maimon – podobně jako Kant – rozděluje na reproduktivní (*reproduktive Einbildungskraft*) a produktivní (*Dichtungsvermögen*). Na rozdíl od něj však nechápe výsledný produkt ani jedné z činností obrazotvornosti jako obraz (*Bild*)²⁵⁰, resp. jeho formaci (*Bildung*)²⁵¹, nýbrž jako „přirozenou substancí“ (*natürliche*

²⁵⁰ Srov: Kantovu obecnou charakterizaci obrazotvornosti: „Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, B 151, 203.

²⁵¹ Formace obrazu se vyznačuje tím, že zde obrazotvornost produkuje jakési „synopse“ různých perspektiv jako by „zatavených“ v jednom konečném obraze. Jejími různými obměnami jsou např. *Abbildung*, *Vorbildung* atp. Toto psychologické pojetí obrazotvornosti charakterizuje Kantovy předkritické spisy. Srov: Makkreel; 1990, kapitola: Image

Substanz). Jinými slovy, na rozdíl od Kanta není pro Maimona obrazotvornost, a to ani na její reproduktivní úrovni, privativní, tj. negativní přítomností aktuálně nepřítomného objektu.²⁵² Reproductivní obrazotvornost není pro Maimona zpřítomněním nepřítomného předmětu (*Gegenstand*). Tento postoj vyplývá z jeho odlišného pojetí smyslovosti: Maimon zde navázal na Leibnizovu teorii diferenciál, podle níž, jak to výtečně formuluje Daniel W. Smith, „se smyslová percepce nevztahuje na objekty, které jsou rozpoznatelné a situované v čase a prostoru, ale k nevědomým percepším, z nichž je složena“.²⁵³ Smyslové není jako pro Kanta pasivně nahlíženou kvalitou objektu. Podobně ani prostor a čas²⁵⁴ nejsou chápány jako cosi, co je „dané“, nýbrž spíše jsou „řetězcem (nexem) diferenciálních vztahů v subjektu“. Vyplývá z toho, že „objekt přestává být empiricky daným, aby se stal produktem těchto relací ve

Formation and synthesis: from the Precritical Writings to the *Critique of Pure Reason*; 9-25.

²⁵² Přesněji vyjádřeno Kant rozlišuje mezi obrazem jako *synthesis speciosa* a obrazem jako *schématem*. V prvním případě se jedná o vzorec např. čísla pět, pěti bodů atp. A zároveň je zde vzorec čísla jako takového nezávisle na vzorci předešlém. A tento „obraz“ čísla jako takového je přítomný v každém vzorci čísla pět, popř. jakéhokoliv jiného čísla. Schéma není obrazem něčeho nepřítomného (*exhibitio derivativa*), nýbrž spíše syntetickým projevem něčeho *skrze něco* (*exhibitio originaria*). Důležité při tom je, že se zde do popředí (tj. to, co je viditelné) dostává činnost obrazotvornosti *jako takové*. John Sallis ve své práci věnované obrazotvornosti uvádí, že „produktivní obrazotvornost je tak konstitutivní ve dvojím ohledu. Není totiž redukovatelná na to, co má být prezentováno, protože je také otázkou, jakým způsobem tato prezentace prezentuje.“ Srov: Sallis, John: *Force of Imagination. The Sense of the Elemental*, Indiana University Press, 2000. Cit. dle: Schuback, Cavalcante, Sá Marcia: *The Work of Experience. Schelling on Thinking beyond Image and Concept*, In: Wirth, M., Jason (ed.): *Schelling now: contemporary readings*, Indiana University Press, 2005, 66-83, zde 72.

²⁵³ Smith, W., Daniel: *Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality*, In: Patton, Paul (ed.): *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, 1996, 33. (za upozornění na tuto stať vděčím prof. Martinu Procházce).

²⁵⁴ Jak známo, chápe Kant prostor jako geometrickou extenzi (čistý názor objektů nebo těl). Srov: Smith, Ibid.

vědomé percepci“.²⁵⁵ Pro *reproduktivní* obrazotvornost to znamená, že je svým způsobem syntetickou (tj. nikoliv pouze receptivní) aktivitou. Její výtvary Maimon charakterizuje jako znaky časo-prostorových relací a obecně v tomto smyslu hovoří o *přírodě* (*Natur*) či *skutečnosti* (*Wirklichkeit*).

Co je ale pro něj v tomto ohledu stěžejní, je fakt, že výtvary reproduktivní obrazotvornosti neurčují předmět objektivně, tj. reálně a s nutností.²⁵⁶ Blíže nám tento směr Maimonových úvah objasní jiná pasáž z *Filosofického slovníku* uvedená v hesle *Fikce* (*Fiktion*)

„Důvodem tohoto seskupení (*Zusammennehmung*) tedy není objektivní nutnost, nýbrž pouze skutečnost, tj. nepřetržité vnímání koexistence částí v prostoru a času. Předměty tohoto typu činnosti (*Erdichtungsart*) jsou všechny přirozené substance. Např. zlato je *Erdichtung* neboli seskupení jeho jednotlivých znaků (...), z nichž sice každý může být myšlen také mimo zlato, tj. mimo toto seskupení, přece tyto znaky jsou nepřetržitě vnímány jako koexistující v čase a prostoru jako zlato“ (Maimon; 1791; 38).

Bylo uvedeno, že Maimon chápal předmět jako výsledný produkt *diferenciálních relací* ve vědomé percepci. A právě podle způsobu relací těchto elementů, které vytvářejí

²⁵⁵ Smith pokračuje: „A jestliže naopak mohly být pojmy aplikovány na názory, bylo to pouze prostřednictvím „mysteriózního působení“ schematismu imaginace, která vytvořila korespondenci mezi spacio-temporálními relacemi názoru a logických relací pojmu. Ale problém s touto Kantovou metodou podmiňování, jak to postřehl Maimon a Cohen (Hermann Cohen, pozn. L. P.), je ten, že ponechává nevysvětlenou čistě externální, vnější dualitu mezi determinovatelným (prostor jako to čistě dané) a determinujícím (pojem jako to myšlené, dovolávající se „skrytých“ harmonií mezi oběma, jež zůstávají k sobě navzájem vnější. Čím post-kantovci argumentovali (jako potom i Freud), že totiž pasivní ego tvořeno nevědomými a pasivními syntézami, které předcházejí a podmiňují aktivitu „já myslím““. Srov: Smith, *Ibid.*

²⁵⁶ Můžeme tu samozřejmě nalézt do jisté míry analogii s Kantovou „syntézou aprehenze“ (Kant rovněž hovoří o *seskupení* v tomto smyslu), avšak podstatný zde je Maimonem zdůrazňovaný prvek nahodilosti spočívající v tom, že takto vzniklá konkrétní reproduktivní obrazotvornost nelze ztotožňovat s objekty ve smyslu fenoménů přírody.

obsahy vědomí, rozlišuje Maimon různé typy předmětnosti: jsou-li prvky – jako v našem případě, kdy vztah hustoty, barvy atp. označujeme jako zlato - na sobě závislé tak, že pouze v tomto vztahu tvoří předmět vědomí, a tedy objektivní existence celku je závislá na jejich vzájemném vztahu, pak se podle Maimona jedná o *skutečnost*, vědomou percepci a výtvar reproduktivní obrazotvornosti, ve které není předmět určen objektivně, což znamená, že mimo dané relace ve vědomí pozbývá i svou existenci.²⁵⁷

Syntézy této obrazotvornosti (a podle Maimona mezi ně patří i kauzalita) jsou právě tím, co vytváří *přírodu*. Tohoto výrazu Maimon použil i v pasáži citované na straně 148: „produktivní obrazotvornost rozděluje to, co je v přírodě jednotné“, tedy přirozené substance vytvořené reproduktivní obrazotvorností. To, co Maimon označuje za *skutečnost* nebo *přírodu* tedy není nějaká suma objektů recipovaných smysly, nýbrž jedná se o syntézy reproduktivní obrazotvornosti, jejichž objektivní platnost je omezená pouze na tyto aktuální syntézy. Jinými slovy, jako *přírodu* Maimon označuje „nepřetržité vnímání koexistence v času a prostoru“, tedy zvykem podmíněný, opakující se způsob vnímání,²⁵⁸ kdy

²⁵⁷ Srov.: výtečný výklad Ernsta Cassirera: „ (...) vnímání nám poskytuje celek příznaků (*Merkmale*), které koexistují, ale o kterých není nikdy jasné, že skutečně to jedno je určeno tím druhým. Např. v případě zlata, nám zůstává neznámý důvod, proč je tento komplex tvořen právě např. žlutou barvou, specifickou tíhou atd. Proto se tu pro nás jedná o pouhou syntézu obrazotvornosti, v níž nevidíme objektivní nutnost. Neb – podle analogie s matematickými spojeními – nemůžeme říci, že žlutá barva může být také sama o sobě předmětem vědomí, specifická tíže avšak ne o sobě, ale vždy jako určení žluté barvy být předmětem vědomí. Toto spojení nevykazuje tedy objektivní nutnost, a když se nám to zdá nutné, je to jen důsledek zákona asociací zvyku.“ Srov: Cassirer; 1995=1943; 80-124.

²⁵⁸ Příkladem objektivně nutného, reálného určení je matematika. Maimonovým oblíbeným příkladem je v tomto ohledu trojúhelník. Jedná se o to, že vztah elementů v oblasti reálného poznání předmětu musí být takový, aby jeden prvek (x) mohl být pro vědomí myšlen samostatně, zatímco však druhý (y) vždy jen ve vztahu k x . A tak je tomu právě v případě trojúhelníka: zde je

jeden element je určen výskytem jiného, zatímco v reálném určení předmětu je jeden element samostatným obsahem vědomí, tj. tvoří o sobě předmět vědomí bez vztahu k něčemu jinému.²⁵⁹

Nikoliv pouze *příroda*, či *skutečnost*, doplníme Maimona, nýbrž také *jazyk* je takovou syntézou reproduktivní obrazotvornosti bez objektivního, nutného určení. Vždyť Maimonův výklad aposteriorní *barvy* definoval slova právě jako subjektivní syntézy, na jejichž obecnost poukazuje pouze příslušnost individuálního subjektu k („obecnému“) lidskému rodu.

4.1.6. Produktivní obrazotvornost (*Dichtungsvermögen*)

Kromě oblastí vytvářených reproduktivní obrazotvorností, se Maimon zmiňuje i o výtvorech obrazotvornosti produktivní (*Dichtungsvermögen*), jež se kryjí nikoliv pouze s jazykovými uměními, ale i uměním výtvarným.

Maimon činnost produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) charakterizuje jako *abstrakci z přírody*. Protože tou, jak již víme, nemyslel sumu smyslově vnímatelných objektů, vyplývá z uvedeného, že syntézy,

prostor prvkem *x*, který může být myšlen i mimo toto určení, zatímco uzavřenost tří přímek (*y*) může být myšlena pouze, je-li přítomné (*x*). Ibid., 117. Jedná se o tzv. zákon určitelnosti (*Gesetz der Bestimmbarkeit*)

²⁵⁹ Ve svém výkladu však Cassirer Maimona kritizuje, neboť podle tohoto kritéria Maimon vlastně předpokládá „definici objektu jako již předem danou, což je v rozporu se zásadami kritické filosofie, podle které má být taková definice získána až analýzou poznání“. Srov: Ibid., 122.

přesněji figury-tvary umění Maimon nechápal jako nápodobu přírody ve smyslu její reprodukce. Produktivní obrazotvornost podle Maimona abstrahuje z „percepčních“ složenin reproduktivní obrazotvornosti a následně vytváří „nové složeniny“ (*neue Zusammensetzungen*), tedy tvary – figury umění. Činnost produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) je tedy podle pasáže uvedené výše operací svou strukturou analogickou percepčnímu vytváření syntéz na základě časo-prostorových relací. Nicméně to podstatné, co ji odlišuje, je skutečnost, že relace nazývané *příroda* apod. vytrhává ze zvykem daného kontextu a přenáší je do kontextu nových relací.

Produktivní obrazotvornost ke svým operacím přichází právě tam, kde zřetelně vystupuje arbitrárnost aktů reproduktivní obrazotvornosti ve formování tzv. konkrét. Znamená vlastně určitou reflexi této nikoliv objektivně nutné vazby příznaků (*Merkmale*) k sobě navzájem. Její produktivita spočívá v tom, že tyto znaky zasazuje do jiných kontextů, než jsou ty utvořené opakujícím se vnímáním. V tomto smyslu produktivní obrazotvornost vytváří nové složeniny tím, že „rozděluje to, co je v přírodě sjednocené“.

Tato charakteristika přímo vybízí k jejímu srovnání se způsobem, jakým produktivní obrazotvornost rozvrhl Christian Wolff. *Facultas fingendi*, jak zní její původní latinské označení, je podle Wolffovy definice „*facultas phantasmatum divisione ac compositione producendi phantasma rei sensu nunquam perceptae*“.²⁶⁰ Jinými slovy, duše podle Wolffa disponuje schopností skládat a rozkládat představy (rozuměj smyslové představy) do nových celků, které nebyly předtím smysly zaznamenány (čímž se liší od

²⁶⁰ Wolff, Christian, *Psychologia Empirica*, reprint 1738, *De facultate fingendi*, §141, 93.

paměti).²⁶¹ Za příklad takových celků utvořených na základě smyslových počitků uvádí různé hybridní útvary sestávající z komponent, jimiž obrazotvornost zásobuje smyslové vnímání.²⁶² Znamená to, že smyslové vnímání podle Wolffa poskytuje prvotní materiál, ze kterého *facultas fingendi* libovolnými kombinacemi vytváří útvary, jež nejsou identické s počitky, dříve „uloženými“ v „zásobníku“ smyslového vnímání. Ačkoliv, jak Wolff podotýká, jde o *ens antea non visum*, jsou výsledné produkty obrazotvornosti utvářeny na základě viděného, slyšeného, tj. smyslově vnímatelného. Podobně jako útvary produktivní obrazotvornosti vykazují „substanciální“ vazbu k počitkům, vykazují tyto vazbu k samotným vnímaným věcem: Wolff tuto vazbu dokonce charakterizuje jako podobnost.²⁶³

Jak známo, je tato provázanost věcí, počitků a nakonec i produktů obrazotvornosti dána konceptem předzjednané harmonie rámcující leibnizovsko-wolffovskou metafyziku. I když Maimon ve své filosofii čerpal z Leibnize, Kanta a dalších filosofů (proto také bývá charakterizována jako *Koalitionssystem*), přesto s Leibnizem tento koncept,

²⁶¹ „Compositio phantasmatum est combinatio perceptionum partialium ad constitutendam unam compositam.“ Srov: Ibid., § 142, 96.

²⁶² „Fingimus ens antea non visum, dum trunco corporis humani vi imaginandi jungimus caput cervinum, pedes equinos, geminata brachia humana cum manibus. Truncum humanum ab homine, caput cervinum a cervo, pedes equinos ab equo, brachia humana cum manibus denuo ab homine separamus, atque hoc ipso phantasmata dividimus....quo arbitrio combinamus, utque unum constituent ens compositum, continuitatem a corpore quolibet viso mente sejunctam insuper iis locis jungimus, ubi partes diversorum entium coalescere debent, atque eo ipso phantasmata componimus. (...) Phantasmata istud producimus aliorum phantasmatum divisione ac compositione.“ Srov: Ibid., § 145, 97.

²⁶³ Srov: „Empfindungen haben eine Aehnlichkeit mit den empfundenen Dingen (...) wenn sie keine Aehnlichkeit hätten; so stellte die Seele ihr nicht die Welt, sondern etwas anderes vor.“ In: Wolff, Christian, *Deutsche Metaphysik*, § 769, cit. dle: Hlobil, Tomáš: *Jazyk, poezie a teorie nápodoby. Příspěvek k dějinám britské a německé estetiky 18. století*, kap. III. 3. Pojmová obecnost jazyka a názornost poezie, 142.

podobně jako jeho přesvědčení oездеjším jakožto nejlepším z možných světů, nesdílel. Wolff kladl mezi věci, počítky a fantasmata vztah „substanciální“ podobnosti, byl přesvědčen, že počítky jsou vůči vnímané věci - a světu vůbec – transparentní a beze zbytku jej zrcadlí.²⁶⁴ K této pevné bázi „světa“ zpřítomněného ve „skladišti“ počitků přistupuje se svou kombinační schopností Wolffova *facultas fingendi*.

Naproti tomu podle Maimona dlí mezi jakýmikoliv operacemi mysli a věcmi světa průrva „fundamentální“ skepse ohledně možnosti jejich vzájemného „překrytí“, natož pak podobnosti chápané jako příbuznost. Smyslové vnímání, které se nevztahuje k objektům, ale k nesčetným nevědomým elementům, operuje pouze se vztahy mezi těmito vjemy. V reproduktivní obrazotvornosti pak propůjčuje těmto vztahům ráz věcí. Maimonovými slovy vyjádřeno jde o „přirozené substance“, které však nejsou ničím jiným než „projekcí“ celku do opakovaně se vynořujících relací. Jsou to relace zachycené smyslovou percepcí, které stojí za konstrukcemi objektů, a nikoliv zrcadlení objektů v počítkách, které by byly spjaté poutem podobnosti se světem. Protože ale tyto relace se právě s objekty nekryjí, tj. poznání a realita tu nejsou identické, jak je tomu v případě matematického čísla, přistupuje „k dílu“ produktivní obrazotvornost.

Maimon nechápe produktivní a ani reproduktivní obrazotvornost jako produkce mentálního obrazu (*Bild*), tj. reprezentující smyslovou rozmanitost ve formování obrazu. Jak naznačuje výše citovaná pasáž, přisuzuje Maimon schopnost konstituovat abstraktní pojmy produktivní

²⁶⁴ Srov dovětek výše citovaného dovětku: (...) *wenn sie keine Aehnlichkeit hätten; so stellte die Seele ihr nicht die Welt, sondern etwas anderes vor* (kurzíva L. P.).“ Tj. kdyby reprezentovaly počítky jinak, pak by reprezentovaly něco jiného než tento svět. *Podobnost* tak Wolff chápe jako *příbuznost*, počítky jsou vůči světu homomorfni.

obrazotvornosti. Charakterizuje-li Maimon její produkty jako abstraktní vůči syntézám reproduktivní obrazotvornosti, pak můžeme Maimona v tomto ohledu srovnat rovněž s Johannem Nikolausem Tetensem, jenž byl, jak se zdá, nikoliv pouze pro Kanta jedním z hlavních zdrojů inspirace.

Tetens zdůrazňuje, že útvary produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) jsou sice vytvořené na bázi asociativní *Phantasie*, nicméně výsledná představa disponuje svébytnou kvalitou, kterou není možné zaměnit s žádnou částečnou představou, z níž původně vzešla. *Dichtungsvermögen* podle Tetense formuje „smyslová abstrakta neboli všeobecné smyslové představy“, čímž se dostává do bezprostřední blízkosti rozvažování (*Verstand*), kterému poskytuje látku (*Materie, Stoff*).²⁶⁵

Podobně jako Tetens, nahlížel i Maimon produktivní obrazotvornost z perspektivy teoreticko-poznávací, když jí přisuzoval schopnost vytváření abstrakt, a to na podobné bázi, jak popsal Tetens, tj. jako operace nacházející a srovnávající podobné. Přenesení těžiště v pojetí produktivní obrazotvornosti do oblasti epistemologie, k němuž na sklonku 18. století (počínaje Tetensem) došlo, vedlo podle A.

²⁶⁵ Srov: Johann Nikolaus Tetens a jeho dvousvazkové dílo vydané v roce 1777 *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Tato představa vzniká podle Tetense na základě srovnání: „nemůže vzejít ani všeobecné abstraktum, ani ve složené představě nemůže být jeden rys (*Zug*) odlišen od jiného, pokud nepředcházelo sjednocení podobných představ. Nazveme-li toto srovnáním, pak žádný všeobecný obraz nevzniká bez srovnání“. Zatímco *Phantasie* seskupuje představy podle asociačního pravidla, *Dichtungsvermögen* (*Dichtkraft*) na základě srovnání podobných znaků představ formuje nové, jednoduché útvary, jimž Tetens přisuzuje jistou míru abstrakce. Je možné, že Tetensovo pojetí ovlivnilo Coleridgovo rozlišení *fancy* a *primární* a *sekundární imaginace*. Coleridgovo zdůraznění organicity výsledného tvaru imaginace pak poukazuje spíše k Sulzerovi. Tetensův přínos spočívá v jeho propojení britského asociativismu, Gerardova pojetí génia a německé filosofie obecně, a ve zdůraznění poznávacího aspektu *Dichtungsvermögen* chápané jako mohutnost vytvářející smyslová abstrakta obzvláště. Srov: Engell, James: *Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*, Harvard University Press, 1981, 123.

Costazzy „ke zpochybnění autonomie estetického poznání a v konečném důsledku ke ztvrzení jeho sdružujícího (*zusammenfassenden*), resp. asociativního charakteru“.²⁶⁶ Zařazení produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) do těsné blízkosti *rozvažování* (*Verstand*) má podle něj za následek „ztrátu její autonomie oproti racionálnímu poznání a tedy i ztrátu její produktivity“ ve smyslu poeticko-estetickém, jíž se před Tetensovým vystoupením tato schopnost vyznačovala.²⁶⁷

V případě Tetense je toto tvrzení kontroverzní, neboť Tetens byl, jak známo, jedním z klíčových uzlů, kterými byla pozdější romantická tradice předána idea génia, již převzal od britských autorů, zejména Alexandra Gerarda.²⁶⁸ Costazza má však na mysli tradici estetiky na německé půdě a produktivní obrazotvornost (*Dichtungsvermögen*) jako poetické síly, jak ji popsal Baumgarten. Spíše nežli o ztrátu produktivity – protože produktivní tato obrazotvornost určitě být nepřestává – se podle mého názoru jedná o ztrátu esteticko-rétorického kontextu. Koncept estetiky spjatý s leibnizovsko-wolffiánskou metafyzikou a spočívající na teorii nápodoby (*Abbildtheorie*), přestal být pro Maimona přijatelný.

²⁶⁶ Srov: Costazza, Alessandro: *Schönheit und Nützlichkeit: Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Berlin mj., 1996, 44.

²⁶⁷ Jak autor ukazuje na příkladu A. G. Baumgartena, produkty *Dichtungsvermögen* podle něj (*Erdichtungen*) vykazují tzv. extenzivní jasnost, která prvé řadě přispívá ke smyslové dokonalosti básnického jazyka (*oratio sensitiva perfecta*). Obzvláště extenzivně jasné představy a tedy nanejvýše poetické jsou podle Baumgartena představy jednotlivého (*Einzelvorstellungen*), protože individuum je podle definice Metafyziky právě něco veskrze určitého, tj. má nejvyšší počet znaků, určení. Srov: Ibid. Naproti tomu pro Tetense a Maimona tato mohutnost produkuje nikoliv individua, nýbrž abstrakta, „smyslové generalizace“.

²⁶⁸ Srov: Engell; 1981; 120-125.

Zůstává nezodpovězena otázka, na základě čeho produktivní mohutnost své složeniny formuje? Jinak řečeno, operuje-li reproduktivní obrazotvornost na základě zvyku, co tvoří bázi aktů obrazotvornosti produktivní?

Toutoází je podle Maimona etika, tedy naše morální cítění. Subjektivní stav řečníka či básníka, ve kterém operuje produktivní obrazotvornost (*Dichtungsvermögen*), se odvíjí od morálních představ. Vztah subjektivního stavu myslí na straně jedné a morálních představ na straně druhé je vlastně obdobný v úvodu nastíněnému rozlišení mezi figurou a barvou. Figura tam byla vymezena jako „představa předmětu“, zatímco barva jako znak vzájemné interakce subjektu s tímto předmětem.²⁶⁹ Figuru v tomto smyslu zastupuje morální představa, tedy oblast etiky, zatímco barvu činnost produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*). Obojí, etika na straně jedné a činnost poetické produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) na straně druhé vytvářejí celek (analogický krásným vědám?) zajímavící společné teritorium ve sféře empirického, které je postaveno vůči apriorní matematice.

Výsledkem činnosti produktivní obrazotvornosti jsou rétorické a básnické figury. Ve svém výkladu je Maimon propojuje s morálkou a emocemi, jež se k ní vážou, což dokládá i následující pasáž:

„morální představy dokonalosti, krásy a ctnosti (*Vorstellungen der Vollkommenheit, Schönheit und Tugend*) a jejich opaků, zapříchují pocity (*Empfindungen*), a to platí i naopak“ (Maimon; 1791; 34).

²⁶⁹ V tomto smyslu také barva odpovídala významu slova počitek (*Empfindung*). Protože však v úvahách o rétorických a básnických figurách Maimon zavádí prvek sebereflexivity (srov definici básnické a rétorické figury jako to „co ve výrazu přináleží k počitku (*Empfindung*), čili ke stavu myslí řečníciho“ (Maimon; 1791; 33), bude zde *Empfindung* překládán jako pocit.

Tato teze se zdá následovat osvícenské určení krásna, resp. estetické zkušenosti spočívající na recepci kvalitativní dokonalosti objektu. Je to dáno mj. i výskytem výrazu *dokonalost* (*Vollkommenheit*, *perfectio*), který do osvícenských diskusí o kráse zavedl Christian Wolff. Podle něj byla krása „*dokonalost* (kurzíva L. P.) věci, které je vlastní, aby v nás vzbuzovala libost“.²⁷⁰ Z wolffiánského modelu vyplynulo „objektivní“ určení krásna zastávané předními osobnostmi německé osvícenské tradice (Meier, Mendelssohn).²⁷¹ Maimonovy úvahy však naznačují, že ačkoliv se zcela nezříká předkantovské terminologie,²⁷²

²⁷⁰ „Pulchritudo consistit in perfectione rei, quatenus ea vi illius ad voluptatem in nobis producentam apta“, Srov: Wolff, Christian: *Psychologia Empirica*, § 544, 420. O paragraf dále Wolff specifikuje: „je to dokonalost, která může být pocitována“ (Hinc definiri potest Pulchritudo, quo sit rei atitudo producendi in nobis voluptatem, vel, quo sit observabilitas perfectionis).

²⁷¹ A sice prostřednictvím Baumgartenovy *Metafyziky*, na níž se odvolávali jak Georg Friedrich Meier, tak i Moses Mendelssohn. Bylo to právě toto dílo z roku 1739, ve kterém se Baumgarten zcela přiklonil k Wolffovu pojetí, a nikoliv jeho pozdější *Aesthetica*, akcentující estetické poznání vůči teoretickému a subjektivní hledisko krásy. V průběhu století pak stále zřetelněji vystupuje tendence, pro niž je charakteristický odklon od metafyzického modelu a zdůrazňující antropologicko-psychologický přístup, související mj. s koncepcí tzv. krásných věd. Jako doklad příklonu k aspektům pocitování (*Empfindung*), působení (*Wirkung*), pohnutí (*Rührung*) lze uvést Johanna Georga Sulzera. Pomocí zmíněných termínů vymezuje Sulzer celou oblast *krásných umění*: „tak jako je účelem filosofie nebo vědy vůbec poznání, tak je cílem krásných umění pocit (*Empfindung*). Jejich bezprostředním účinkem (*Wirkung*) je vzbuzení pocitu v psychologickém smyslu; jejich nejzazší účel však směřuje k morálním pocitům, ve kterých se člověku dostává morální hodnoty“ (Sulzer: heslo *Empfindung*).

²⁷² Vůči pojetí krásy jako dokonalosti se striktně vymezil Kant v *Kritice soudnosti*: „Also wird durch die Schönheit, als eine formale objektive Zweckmäßigkeit, keineswegs eine Vollkommenheit des Gegenstandes, als vorgeblich formale, gleichwohl aber doch objektive Zweckmäßigkeit gedacht; und der Unterschied zwischen den Begriffen des Schönen und Guten, als ob beide nur der logischen Form nach unterschieden, der erste bloß ein verworrenere, der zweite ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit, sonst aber dem Inhalte und Ursprunge nach einerlei wären, ist nichtig“. Srov.: Kant; 2001; B46-47. Že Maimon neopustil strukturaci poznání na vyšší a nižší ukazují i jeho stati v psychologickém časopise Karla Philippa Moritze *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*.

zásadním způsobem se od tradice wolffiánského pojetí *představy dokonalosti* odchýlil. Výše zmíněná Maimonova formulace není totiž výpovědí o interakci objektu (u Wolffa představa dokonalosti) a subjektu (*voluptas*, *Empfindung*). Zásadní odklon od wolffovské tradice je následkem odlišného chápání pojmu představy (*Vorstellung*), jednoho z nejvíce zásadních a zároveň nejvíce konfúzních pojmů 18. století vůbec. Podle Maimonových vlastních slov to je právě nedorozumění ohledně významu tohoto slova, co zapříčinilo „zmatek ve filosofii“.²⁷³ Představu Maimon nechápal v duchu wolffiánské metafyziky, jejímž východiskem byla objektivita věcí, nýbrž stejně jako Kant, či před ním Tetens, jako čistě subjektivní, mentální akt.²⁷⁴ Předkritická filosofie chápala představu jako následek nějaké vnější příčiny, o které však - podle Maimonova výkladu - neměly „žádný určitý pojem“. Takže předpokládaly „něco jako takové, které se k ní má jako příčina k následku; ovšem, jak ukazuje kritická filosofie, tento vztah se uskutečňuje pouze mezi představami samotnými, nikoliv mezi nimi a věcmi o sobě“.²⁷⁵ Kromě rozluky s „reprezentačním“ pojetím je důležité, že vztah představa-věc je tu nahrazen vztahem, *relací* (minimálně

²⁷³ Srov: Maimon, Salomon: *Philosophischer Briefwechsel*, In: *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin, 1793, 205.

²⁷⁴ Srov: Tetensovo pojetí představy ohlašující šest let před *Kritikou čistého rozumu* rozvrat wolffiánské metafyziky: „Grundsätze und Ideen, die man in der Metaphysik objektivistisch ansieht, das ist, als die Gegenstände selbst, sind in uns doch gewisse subjektivistische Vorstellungs- und Denkart“. Cit dle: Baumgarten, Ulrich Hans: *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart, 1992, 33.

²⁷⁵ Srov: celou pasáž: „In dem System der Dualisten ist nicht bloß dasjenige unentwickelt, was in dem System der Idealisten entwickelt ist, sondern jene nehmen zur Erklärung der Entstehungsart sinnlicher Vorstellung etwas an, (das Daseyn der Körper außer diesen Vorstellungen), wovon sie keinen bestimmten Begriff haben; ein Etwas überhaupt, das sich zu der Vorstellung als Ursache zur Wirkung verhält; da doch, wie die kritische Philosophie zeigt, dieses Verhältnis bloß zwischen den Vorstellungen selbst, nicht aber zwischen ihnen und den Dingen an sich Statt findet“. Maimon; 1793; 229.

dvou) představ. Pokud k takové relaci nedochází, pak vůbec o představě nemůžeme hovořit. Např. vnímání „jednotlivé červené barvy není představou, protože nepředstavuje nic mimo sebe, nýbrž teprve když je myšlena spolu s jinými znaky, jakožto náležející jednomu objektu, je ve vztahu k tomuto objektu (dohromady vzaté znaky) jeho představou.“²⁷⁶

Představován, zpřítomněn není svět, ale *relace* příznaků (*Merkmale*) objektu, které jsou obsahem vědomí. Viděli jsme, že např. zlato představuje relace mezi jednotlivými znaky (hustota, tvrdost atp.), což platí obecně pro rovinu vnímání a reproduktivní obrazotvornosti. Pro produktivní obrazotvornost, v jejíž oblasti se nacházíme, jsou však představy vytvořené reproduktivní obrazotvorností pouze materiálem, mají tedy opět charakter pouhého příznaku (*Merkmal*), jenž vstupuje do dalších relací.

V rétorických a básnických figurách, o nichž tato pasáž hesla pojednává, charakterizuje Maimon představy-znaky pomocí termínů *krása*, *ctnost* a *dokonalost*, které chápe v souhrnném morálně-etickém rámci. Vedle takto pojatých představ klade Maimon pocity. Zatímco první chápe jako materiál morálního filosofa²⁷⁷, přináleží pocity básníkovi.

²⁷⁶ Ibid., 211.

²⁷⁷ Maimon to sice explicitně netvrdí, ale pod jeho označením *morální filosof* si obecně můžeme představit zástupce osvícenské *Popularphilosophie*, tj. filosofa orientujícího se podle praktických, společenských či politických potřeb světa: „Der Prozess der Aufklärung lässt sich dabei in Bezug auf die Philosophie, ausgehend vom Selbstverständnis der sich als Aufklärer Verstehenden, als ein – gegenüber der kritisierten scholastischen Metaphysik – Neuorientierung begreifen, die einen theoretisch-wissenschaftlichen und einen praktisch politischen Aspekt aufweist.“ Vůči ní staví Kant transcendentální filosofii jako vědeckou, s vědeckými nároky. Srov: R Kleinhans, Bernd: *Der „Philosoph“ in der neueren Geschichte der Philosophie: „eigentlicher Philosoph“ und „vollendeter Gelehrter“*. *Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte*, Würzburg, 1999, 39. A pak, jak známo, morálka neznamená obecně v 18. století tak jako dnes jednání vzhledem k dobrému/zlému, jako spíše protikladu přírodovědy a společenských

Jejich vzájemný vztah Maimon v dalších pasážích přibližuje obrazným způsobem, totiž pomocí metafory malování a kreslení. „Ztvárňování“ morálního filosofa se podle toho

“podobá člověku, který má kresbu, již chce iluminovat, tj. k níž hledá jí adekvátní barvu. Druhého naopak můžeme srovnat s tím, který má barvy připraveny, a snaží se, aby namaloval takový předmět, který těmto barvám přináleží. Morální filosof je právě takový pouhý kreslíř; avšak básník je pouhým míchačem barev“ (Maimon; 1791; 34-35).

Mají-li obě entity, tedy morální představa a poetická emoce, vytvořit cosi jako ucelený tvar, tedy kýženou figuru, pak musí vstoupit do vzájemné relace. Zatímco v případě morálního filosofa je výchozím bodem k ztvárnění etická představa, je jím v případě básníka pocit. To, co oba případy spojuje – *tertium comparationis* metaforu, které je přítomné i přes rozdíly mezi etickou představou a pocitem – je skutečnost, že jak básník, tak i morální filosof, musí svou výchozí rovinu doplnit právě o opačný element. Jinými slovy, pokud básník nebude pracovat s morálními představami a morální filosof s pocity, zůstanou oba na úrovni reproduktivní obrazotvornosti, tj. pouze jí poskytovaného materiálu.

Co je však přesně tím úkolem, který na oba čeká a který čeká hlavně na obrazotvornost produktivní? Odpověď plyne z pasáže, kde Maimon uvádí, že

„barvy ovšem zvyšují jeho kresby (tj. morálního filosofa, pozn. L. P.) a každému člověku je dávají znát (*jedem Menschen kenntlich machen*); básník bez morálního filosofa je ale pouhý břídil, protože jeho barvy nemají samy o sobě vůbec žádný význam (*gar keine Bedeutung haben*)“ (Maimon; 1791; 35).

Důvodem, proč je nezbytné opatřit pocity představami a naopak, kresbu vyplnit barvami *a vice versa*, tedy hlavním cílem produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) je propůjčit představám a pocitům *význam*. Pocity i představy krásna či ctnosti jsou samy o sobě bez významu, musí se nacházet ve vzájemné relaci, aby vytvořily *představu* v onom pravém filosofickém smyslu naznačeném výše, což je zároveň - jak Maimon odhaluje - významotvorný proces. Tím, že je produktivní obrazotvornost (*Dichtungsvermögen*) uvádí ve vzájemný vztah, proměňuje pouhé entity vědomí ve znaky schopné komunikovat, indikovat (*kenntlich machen*) zcela určitý, konkrétní obsah.²⁷⁸ Maimon završené tvary básníka a morálního filosofa, připodobňuje ke slovu a proces jejich utváření můžeme chápat jako svého druhu lingvisticko-sémantický akt.²⁷⁹

²⁷⁸ Nemůžeme zapomínat na to, že znakovost je - jak jsme viděli - hlavním rysem aposteriorních figur, že jejich realizace se uskutečňuje v interpretaci na rozdíl od figur matematiky, jejichž existence je zcela nezávislá na tom, zda jsou či nejsou vnímány, interpretovány.

²⁷⁹ Maimon však v právě popsaném mechanismu rozpoznává „základní puzení (*Grundtrieb*) lidské duše po činnosti, spočívající na zákonech asociace“ (Maimon; 1791; 35), proto nemůžeme toto quasi-sémantické utváření přidělit pouze básníkovi a morálnímu filosofovi. Vytváření relací mezi pocity a představami vyplývá z asociativní činnosti duše, a je jejím základním rysem vůbec. „Básník“ a „morální filosof“ jsou tedy pouhá označení pro obecnou aktivitu duše, přesněji pro tu, která je řízena empirickou, asociativní obrazotvorností. Opět zde vystupuje rozdílné pojetí představy ve wolffiánské tradici a ve filosofii po Kantovi: jestliže Wolff po Leibnizově vzoru – chápal duši jako „*silu nacházející se v nepřetržité činnosti představovat si svět*“, pak je podle Maimona její základní charakteristikou právě proměna těchto internálních představ (*Vorstellung*) v jejich „externální“ znázornění (*Darstellung*). Tomuto slovu však Maimon propůjčí specifický význam ve své epistemologii, jímž na tomto místě nebudeme výklad komplikovat. Obecně je možné, jak navrhuje ve své studii Pietr Perconti chápat v pokantovské filosofii *Vorstellung* jako internální představu a *Darstellung* jako její externální, materiální podobu. Srov: Perconti, Pietro: *Kantian Linguistics. Theories of Mental Representation and the Linguistic Transformation of Kantism*, Münster, 1999.

Podle Maimona to jsou právě rétorické figury a jejich různé druhy, které vyjadřují (*ausdrücken*)²⁸⁰ způsoby, jimiž produktivní obrazotvornost k sobě může klást představy a pocity. Personifikace, hyperbola, apostrofa a další představují vlastně možné kombinace vztahů mezi představou a pocitem. Jedním z konkrétních příkladů, které Maimon uvádí, je personifikace

„Měl jsem např. častěji příležitost ke smutné zkušenosti (*eine traurige Erfahrung zu machen*), že silnější potlačoval slabšího, ačkoliv to bylo proti všem právům; plně tedy pociťuji soucit (*ich bin also voll von der Empfindung des Mitleidens*) vůči slabšímu a nevoli vůči tomu druhému; hledám proto jakýkoliv předmět (abych tyto pocity učinil určitějšími a následkem toho živějšími), kterému by tyto pocity připadly jako kresbě barva“ (Maimon; 1791; 35).

Produktivní obrazotvornost (*Dichtungsvermögen*) hledá předmět (*Gegenstand*), který by s již přítomným pocitem vytvářel představu, tj. rétorickou figuru personifikace. Personifikace je znázorněním, zpřítomněním morálních pocitů, zde např. spravedlnosti. Ovšem spravedlnosti v jakém smyslu? Jedná se snad o pojem spravedlnosti, její definici, morálního ponaučení, tezi, formuli? Nikoliv, to, co je zpřítomněno, je zkušenost vlastních morálních pocitů, jejich sebereflexe.

Maimonovým příkladem personifikace je bajka o vlku a ovci, která se vyznačuje tím, že

„se morálně indiferentním předmětům pokoušíme přikládat morální pocity, které v nás převládají a tím posílit tyto pocity samy, tím, že je nahlížíme jako by v zrcadle

²⁸⁰ Maimon sice tento výraz neužívá, nicméně slovo *ausdrücken*, kterým charakterizuje činnost *Dichtungsvermögen* můžeme považovat za synonymum k *Darstellung*. Srov: Heslo *Darstellung*, in: Barck, Karlheinz / Fontius, Martin / Schlenstedt, Dieter / Steinwachs, Burkhard / Wolfzettel, Friedrich (ed.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, 2000, podle kterého jej právě takto užíval již např. Lessing.

v předmětech, ve kterých shledáváme určitou podobnost se stavem těchto pocitů“ (Maimon; 1791; 35).

Tedy to, co je zpřítomněno, je náš náhled a intenzivnější prožití těchto morálních pocitů, nikoliv např. obecná morální, či didaktická teze a formule. Znázornění v bajce (personifikace) není zpřítomněním morálního pojmu, či představy, ale zrcadlením našich morálních pocitů, které jeho prostřednictvím můžeme zakoušet.

Tento postoj se zásadně liší od tradičního osvícenského náhledu na bajku, jak jej reprezentuje např. Gotthold Ephraim Lessing. Podle jeho definice můžeme o bajce hovořit, „když obecnou morální zásadu vztáhneme na jednotlivý případ, tomuto případu propůjčíme skutečnost, a vybájíme příběh, ve kterém můžeme obecnou zásadu názorně nahlížet“²⁸¹. To, co je jinak uchopitelné pouze rozumově, dává bajka nahlédnout názorně. U Maimona však nejde o náhled mravní zásady, nýbrž o zakoušení vlastních morálních pocitů. Je to dáno tím, že znázornit obecné je pouze záležitostí matematiky a produktivní mohutnost, která rozpoznala arbitrárnost počínání reproduktivní obrazotvornosti, vytváří své tvary jako analogony subjektivního stavu mysli (*Gemüthzustand*).

Vedle personifikace, kterou Maimon osvětlil na příkladu bajky, je jinou figurou, jíž se zaobírá blíže (apostrofu pouze jmenuje), hyperbola. Ta podle jeho výkladu nevzniká přímo z popudu konkrétního morálního citu (spravedlnost apod.), nýbrž popudem je tu samo pocitování skutečnosti, že „v pocitu musí být obsaženo daleko více, nežli může být dáno v přítomných představách“ (Maimon: 1791,

²⁸¹ Lessing, Gotthold, Ephraim: *Von dem Wesen der Fabel*. In: Týž: *Abhandlungen ueber den Fabel*, 1759, podle vydání The Echo Library, 2007, 4-6.

36).²⁸² Znamená to, že popudem je tu problém znázornění toho, co je vůči znázornění samotnému svou povahou disproporční. Charakter této disproporce je *časový*: ve zpřítomnělé představě nemůže být znázorněn celek pocitů, který je celkem všech pocitů, přítomných a minulých. Hyperbola je proto takovou figurou, která svým způsobem znázornění odkazuje nikoliv k určité kvalitě pocitů, nýbrž k totalitě všech zakoušených pocitů. Avšak pouze odkazuje, je pouhou analogií k tomu, co nemůže být adekvátně znázorněno.

Jestliže personifikace byla znázorněním, které fungovalo jako zrcadlo intersubjektivních morálních pocitů, jež umožňovala aktuálně zakoušet, je hyperbola takovým znázorněním, které je - jako přítomnost – pouhým odkazem k totalitě všech pocitů, které jsme zakusili. Pro charakter figury jako znázornění, resp. relace mezi pocity a představami, kterými je tvořena, z toho, vyplývá, že figura není přítomností znázorňovaného, ale odkazem k němu (jako k časově jinému). Výsledná představa je pouhým odkazem, a to jediné, co je zde přítomné je činnost produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) jako takové.

To, co je znázorněno, je vlastně sama operace produktivní obrazotvornosti. Zatímco produkty reproduktivní obrazotvornosti považujeme za „reálné“ a činnost obrazotvornosti je v nich jakoby skryta, umožňuje náhled ne-reálnosti těchto konstruktů ze strany produktivní

²⁸² Celý citát: „Die starken Empfindungen, oder Leidenschaften, sind nicht blos in der gegenwärtigen Vorstellung eines Gegenstandes gegründet, sondern in der Summe aller schon gehabt mit dieser ähnlichen Vorstellungen, die sich zur Hervorbringung einer einzelnen Empfindung, vereinigen. Man nimmt also innerlich wahr, dass in der Empfindung weit mehr enthalten seyn muss, als in der gegenwärtigen Vorstellung gegründet seyn kann. Da man aber dieses mehr nicht deutlich entwickeln kann, so bestrebt man sich, dieses durch Vergrößerung der Vorstellung selbst zu bewerkstelligen.“ Maimon; 1791; 36.

obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) odhalit činnost reproduktivní obrazotvornosti vůbec. Analogicky k jejím operacím pak *Dichtungsvermögen* nechává ve své figurativní činnosti vyvstat nikoliv konstrukty vnímání, nýbrž subjektivní stav jako takový, Maimonem blíže specifikovaný jeho rovina morálních emocí.²⁸³ Nicméně nelze přehlédnout, že zde Maimon produktivní mohutnost staví do těsné blízkosti mohutnosti reproduktivní: je podobně asociativní jako ona a i její produkty jsou výsledkem opakované empirické zkušenosti. Zatímco však reproduktivní obrazotvornost tvoří své „přirozené substance“ na základě opakovaného vnímání, zvyku, spočívají operace produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) sice také na opakování, avšak nikoliv vnímání, nýbrž morálního citění.

Produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*) tedy nepřísluší úzce vymezená oblast umění, Maimon ji vůbec neztotožňuje s nějakou konkrétní oblastí lidské činnosti, jedinou výpovědí o jejím zasazení je, že se jedná o základní tendenci duše vůbec spočívající na asociativních zákonech. Činnost produktivní obrazotvornosti byla rovněž shledána quasi-sémantickou, neboť své produkty opatřuje významem (*Bedeutung*).

Bylo uvedeno, že typickým příkladem jedné z rétorických figur, totiž personifikace, byla bajka. Právě ta o vlku a ovci byla nakonec jediným konkrétním příkladem figury, kterou Maimon v tomto hesle rozebral. Skutečnost, že Maimon jako příklad uvádí bajku, však neznamená, že by produkty obrazotvornosti ztotožnil a omezil na tento krátký epický žánr. Výraz *bajka* (německy *Fabel*, anglicky i

²⁸³ Specifikací dané emocionality jako morální Maimon, zamezil chápání tohoto subjektivního stavu jako čistě individuální introspekce. Rovina já, se kterou přece počítá každá morální teorie, je tou rovinou, která se vztahuje k onomu „měl/a“ bych, nikoliv „chtěl/a bych“ např. žít tak a tak. Já tu není chápání skrze svou individuální vůli a chtění, nýbrž ve vztahu k uspořádání celku (společnosti) jehož je součástí.

francouzsky *fable*) měl totiž v 18. století dvojí význam. Kromě toho užšího, který se kryl s krátkým epickým žánrem (Ezopovy bajky), pak v širším smyslu označoval vystavění děje v epickém díle vůbec – tedy to, co označujeme výrazem pocházejícím z latiny, totiž fabulí (v dnešní angličtině *plot*). V tomto druhém smyslu výraz *bajka* znamenal narativní fikci jako takovou (tj. německy *Erdichtung*),²⁸⁴ kterou zejména teoretická pojednání počátku 18. století stavěla do protikladu vůči historii, dějinám. Na tento dvojí význam *bajky* mj. upozornil již zmiňovaný G. E. Lessing ve svých *Pojednáních o bajce*.²⁸⁵

Ve vztahu k tomuto významu slova *bajka* se nezdá, že by Maimonovi šlo o vytvoření narativních postupů: to nakonec souvisí s tím, že celou oblast rétorických figur a tedy i bajky, neztotožňoval výlučně s oblastí uměleckého „ztvářňování“. U Maimona je tento širší význam slova bezesporu přítomný, avšak nikoliv např. ve smyslu epické fikce, kterou bychom kladli oproti historiografii, nýbrž ve smyslu fikce vytvořené obrazotvorností, kterou můžeme stavět oproti reálnému znázorňování matematiky. Pouze matematika je simultaneitou znázornění a znázorňovaného, kdežto oblast empirické zkušenosti se vyznačuje jejich nesoučasností, časovou disproporcí. Znázornění je v této oblasti, již v hesle reprezentuje etika a poezie (krásné vědy), pouze odkazem, čili analogickým poukazem k aktuálně nepřítomnému obsahu.

Do značné míry úvahy hesla *Figura a barva* navazují na *Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*. Vazba s ním není dána pouze terminologickou rovinou, skutečností, že německým ekvivalentem pro symbolické poznání byl výraz *figürliche Erkenntnis*, tedy doslova

²⁸⁴ V češtině se slovo *bajka* vztahuje k výrazům jako *bájit*, *bájesloví*, *vybájený* atp.

²⁸⁵ Srov: Lessing, G., Ephraim: *Abhandlungen über den Fabel*, 1759.

figurativní poznání a Maimon v „popularizačním“ hesle *Filosofického slovníku* volí právě termín *figura*.

Souvislost můžeme spatřovat v samotném dvojím uspořádání hesla. Jestliže *Dodatek* pojednával o názorném poznání na straně jedné a symbolickém na straně druhé, přičemž první se krylo s axiomy matematiky a druhé s transcendentální a formálně logickou rovinou poznání, pak této struktury v hesle *Figura a barva* odpovídá jeho členění na figury matematiky a figury morální filosofie a poezie. Maimonovo pojednání o básnických tvarech, figurách můžeme chápat jako specifické příklady symbolů v této oblasti.

Nahodilé, tj. na rozdíl od matematiky nikoliv nutné, spojení znaku a toho, k čemu znak odkazuje, je přítomno jako širší rámec figury/symbolu v básnictví, které můžeme označit jako „fabule“. Do popředí vystupuje jejich sebereflexivní, „introspektivní“ povaha, kterou Maimon naznačil již ve statí, *Co jsou tropy?*, kde avizoval pojednání o fenoménech, jež „jsou vlastní určitému stavu mysli“ (Maimon; 1789; 179). Ve vztahu k této statí můžeme uzavřít, že heslo *Figura a barva* se nezabývalo transcendentální povahou jazyka, ani koncepcí ideálního jazyka, jak tomu bylo v *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*. Maimon v hesle rozvinul tu (skeptickou) část *Dodatku*, která se věnovala symbolickému poznání. Jak v *Dodatku*, tak v hesle *Figura a barva* si Maimon vypůjčoval výrazy z terminologického aparátu své doby: *symbol* (resp. *symbolické poznání*) a *figura*, aby jejich obsah přizpůsobil svým úvahám o problematice jazyka a tropů. Tyto termíny, podobně jako výraz *znak*, náležely v této době diverzním vědním oborům a aktivitám, takže se Maimonovo pojednání o nich zároveň stalo jakousi klasifikací typů vědění na bázi epistemologie, a právě na ni se heslo *Figura a barva* soustředilo.

Figura v básnictví se od figury v matematice odlišuje tím, že znázornění zde nefunguje jako zpřítomnění vlastního obsahu, nýbrž jako zpřítomnění samotné činnosti obrazotvornosti. Tato charakteristika poetické a rétorické figury nás přivádí zpět k úvahám o symbolu, jak byly představeny v *Dodatku*. Maimon v něm chápal symbol jako „prázdný“ znak, který neodkazuje než k formě rozvažování, tj. nezpřítomňuje žádný obsah, kromě této sebereflexivní roviny. Tak např. číslo 1000 nezpřítomňuje obsah pojmu tohoto čísla, nýbrž pouze reflexi o něm. Na stejném principu fungují i básnicko-rétorické figury, protože i ony zpřítomňují pouze subjektivní obsah, i ony jsou takovými „sebereflexivními“ znaky. Společným horizontem obou pojetí je Maimonův skepticismus ohledně současnosti roviny znázornění (tj. smyslového) a roviny pojmového, tedy skepse nad Kantovým schematismem. Zatímco v případě symbolického poznání je to rozvažování (*Verstand*), tedy pouhá forma myšlení, která je „odhalena“ za objektem (jenž je tak objektem „jako by“), vytváří produktivní obrazotvornost (*Dichtungsvermögen*) takové objekty zcela záměrně. Rétorické a básnické figury jsou útvary právě takových operací obrazotvornosti, které vyrůstají na bázi symbolické roviny, v níž se ocitá rozvažování ve vztahu k smyslovému názoru.

Zatímco cílem stati *Co jsou tropy?* byla hermeneutika vlastního a nevlastního významu, soustředily se jak *Dodatek o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*, tak i *Filosofický slovník* na tuto epistemologickou konstelaci a její vyjádření v symbolickém poznání (o symbolu Maimon explicitně nehovořil) a zejména pak ve figuře. Těžiště úvah o tropech se tak přesunulo směrem k aktům subjektu, konkrétně k činnosti produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*).

4.2. Heslo *Fikce*

Vedle figury jako projekce subjektivní pocitovosti a jejích různých příkladů (apostrofy, hyperboly, personifikace) hovoří Maimon ve *Filosofickém slovníku* o případě, kdy figurativně - tropologicky operuje sama obrazotvornost.²⁸⁶ V hesle *Fiktion* Maimon v tomto smyslu hovoří o metonymii, která se v rámci úvah o tropech a figurách objevuje poprvé. Charakterizuje ji jako mentální operaci, která se uplatňuje ve způsobu vnímání prostoru a času.

Prostor a čas, říká v tomto hesle Maimon, nejsou dány bezprostředně, nýbrž je vnímáme skrze difference věcí. Co ale s případy, ptá se, jako např. řeka, které nejsou ve vztahu k žádnému objektu, ale jedná se o jednotvárná (*einartig*) pole? Musíme jim pak přisoudit vlastnosti, které mají jiné předměty – např. v případě řeky ji musíme vztáhnout k předmětům na břehu, jež jsou od nich rozličná, různotvárná (*verschiedenartig*). A právě tuto činnost obrazotvornosti Maimon charakterizuje jako metonymii.²⁸⁷ Zasazením do diferenční sítě vztahů pak objekt můžeme vůbec poznat: čas a prostor se totiž – a zde Maimon navazoval na Leibnize – řídí

²⁸⁶ Vedle produktivní obrazotvornosti *Dichtungsvermögen* se ve *Filosofickém slovníku* objevuje i *Erdichtungsvermögen*, kterou Maimon definuje jako mohutnost vytvářející fikce či *Erdichtungen*. Z textu není jednoznačné, zda toto rozlišení Maimon učinil proto, aby tím rozlišil figurativní/fiktivní v umění a poznání. Ta je - zcela obecně, tvrdí Maimon - definována jako „operace obrazotvornosti, ve které je vytvořena nikoliv objektivně nutná jednota v rozmanitosti nějakého objektu“, a dále, „...prosté smyslové složení rozmanitého do jednoty objektu, tak jako z toho plynoucí objekty, jsou předmětem *Erdichtungsvermögen*.“ (Maimon; 1791; 36-37).

²⁸⁷ Srov: Lockovo pojetí: “In the rhetorical figure metonymy, the name of a cause (an inventor) may be substituted for the name of an effect (the invention)“. Srov: Walker; 1994; 165. Jak jsme viděli, v tomto smyslu jako metonymická vlastně Maimon chápal polyteistická náboženství.

zákonem o dostatečném důvodu.²⁸⁸ Tedy nikoliv bezprostředně, nýbrž pomocí tropologické mentální operace se v tomto případě vztahujeme k objektům.²⁸⁹

Metonymie – a chápeme-li ji jako druh tropu, pak tropy vůbec - jsou jistým druhem produktů obrazotvornosti, které Maimon v tomto hesle charakterizuje jako *fikce* (*Fiktion*, *Erdichtung*), přesněji jako jeden z druhů fikcionální činnosti obrazotvornosti.²⁹⁰ Protože Maimon zde specifikoval

²⁸⁸ Srov: výklad Fredericka Beisera v jeho knize *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

²⁸⁹ Srov: O tomto místě hovoří i Sylvain Zac: „Ačkoliv jazyk poesie není tak precísní jako jazyk prózy, přece není ve vztahu k ní něčím služebným (...) V jazyce poesie je logika. Především protože Maimon uznává přednost rozvažování (*l'entendement*) a následkem toho subordinaci forem imaginace kategoriím rozvažování. Z jiné strany vztahy koordinace jsou v poesii tak četné, že jsou jako by nového řádu. Např. „nějaká věc a nic“ a „světlo a temnota“ by měly být označeny jedním slovem a ne slovy různými, jak by se nám zprvu mohlo zdát. Korespondence slov a významů je často nedostatkem, jestliže chápeme slova jako výrazy jazyka.“ Srov: Zac; 1988; 102.

²⁹⁰ Srov: Thielkův názor, podle kterého, je Maimonovo pojetí fikce obrazotvornosti veskrze tradiční, jak ukazuje na srovnání Maimona s Humem, či Kantem. Srov: Thielke; (Freudenthal); 2003. Jak ukazuje D. Breazeale, jsou „Maimonovy poznámky na téma fikce, zejména ve *Filosofickém slovníku*, prostě důsledky jeho skepticismu, co se legitimacy aplikace kantovských kategorií rozvažování na smyslovou rozmanitost týče, a proto jsou reflexí jeho pochyb ohledně „reality“ toho, co Kant nazývá „soudy zkušenosti“. Srov.: Breazeale, Daniel, Rockmore, Topm (ed.): *Fichte's Philosophical Fictions*, In: Breazeale, Daniel, *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*, Northwestern University Press, 2002, 175-208. I Breazeale uvádí koincidence s Kantovým pojetím idejí rozumu jako „heuristických fikcí“. Maimon vyzdvihoval užitečnost fikcí jakožto metodologických nástrojů jak v přírodních vědách, tak i ve filosofii, na tento aspekt fikce se zaměřil i D. Breazeale, který právě v tomto bodě vidí vazbu Maimon-Fichte. V *Nové logice* Maimon upřesňuje: „Die Erfindung der Fiktionen zur Erweiterung und systematischen Ordnung der Wissenschaften ist ein Werk der Vernunft. Die Vorstellung dieser Fiktionen als reeler Objekte ist ein Werke der Einbildungskraft.“ Srov: Maimon, Salomon: *Versuch einer neuen Logik*, 1794, XXXV-XXXVI, pozn. D. Problematikou fikce se zabýval i zmíněný Samuel Atlas v průkopnické studii Solomon Maimon's Doctrine of Fiction and Imagination, In: *Hebrew College Union Annual*, (1964), 363-389. Zabývá se v ní především ontologickým statutem fikce u Maimona a kriticky polemizuje s těmi pojetími, které fikci ztotožňovaly s non-realitou (nap. Hugo

činnost obrazotvornosti jakožto vytvářející metonymie, můžeme z toho vyvodit, že metonymie se stává pro Maimona tropem/figurou par excellence. Jestliže bylo v 18. století běžné, že diskurs o tropech byl v podstatě diskursem o metafoře, pak pro Maimona tento závěr neplatí. Neplatí pro něj tam, kde tropy charakterizuje jako fikce obrazotvornosti; v tom případě tu pod tropy/figurami myslí – pokud se můžeme dopustit takové konkretizace – právě metonymii. Můžeme tedy uzavřít, že ve *Filosofickém slovníku* se Maimon věnoval konkrétním tropům/figurám: v hesle *Figura a barva* to byla personifikace, hyperbola a apostrofa, v hesle *Fikce* pak metonymie.

Výrazu fikce Maimon v daném případě nepřisuzoval negativní hodnocení, nechápal jej pejorativně:

„z toho vyplývá, že fikce (*Erdichtung*) ve všeobecném významu není v protikladu vůči pravdě, nýbrž je pouze od ní odlišná; zatímco pravda znamená analytický soulad objektů podle zákona identity, znamená naproti tomu fikce a priori syntetický soulad objektů podle podmínky možnosti nějaké syntézy vůbec, tak jako fikce a posteriori její soulad podle zákonů zkušenosti nebo vůle. První způsob fikce nejen, že nestojí v protikladu vůči pravdě, nýbrž dokonce je její podmínkou“ (Maimon; 1791; 49).

–

Z obou hesel *Filosofického slovníku* vyplývá, že se v nich Maimon kloní k pojetí figury-tropů jako produktů obrazotvornosti, specifikované jednak jako produktivní obrazotvornost (*Dichtungsvermögen*), kterou přisuzuje mj. oblasti umění, a jednak jako *Erdichtungsvermögen*, tj. obrazotvornosti chápané obecně jako mohutnost produkující fikce jakožto nezbytné „heuristické“ nástroje poznání.

Samuel Begman ve své monografii o Maimonovi). Podobně jako studie o filosofii jazyka, jde o práci pionýrskou, v důsledku toho zaměřenou na obecnou charakteristiku Maimonova pojetí fikce imaginace, takže problematika figur v této souvislosti není zmíněna vůbec.

V hesle *Figura a barva* vyvozuje Maimon pojetí figury z procesu poznání a zdá se na straně navazovat na Kanta, když figuru obecně vzato chápe jako syntézu obrazotvornosti, na straně druhé však tento koncept propojuje výlučně s oblastí umění pojatou jako produkt činnosti *Dichtungsvermögen*. V hesle *Fikce* pak rozpoznává v operaci obrazotvornosti tradiční tropus, totiž metonymii. Pro obě hesla platí, že v nich Maimon nepřistupuje k figurám a tropům jako k fenoménům jazyka, ale jako figurativní a fikcionální charakterizuje samotnou činnost obrazotvornosti. Jestliže tato činnost, jak ji charakterizuje heslo *Fikce*, spočívá v tom, že obrazotvornost přenáší čas a prostor tam, kde je nejsme s to vnímat bezprostředně, pak se tento výklad neliší od stati, *Co jsou tropy?* V něm totiž byly za tropy označeny takové výrazy, které vztahujeme k prostoru, ačkoliv jejich původní význam je utvářem vztahem k času. Maimonovým příkladem bylo slovo večer. Jestliže jej vztahujeme ke krajině, jedná se o tropus, tedy o nevlastní určení jeho původního a vlastního významu, jímž je čas. Na rozdíl od stati z roku 1789 se Maimon nesoustřeďuje na hermeneutiku vlastního a nevlastního významu, odlišení tropu od transcendentálního výrazu. Ve *Filosofickém slovníku* úvahy o tropech a figurách ústí do širšího konceptu, jímž bylo Maimonovo pojetí fikce.

5. O filosofických a rétorických figurách (1793)

Spis *O filosofických a rétorických figurách* je součástí Maimonovy knihy *Výpravy do oblastí filosofie*²⁹¹, tvořenou souborem několika statí. Je v něm otištěn článek z roku 1789, *Co jsou tropy?*, celkem potřetí a naposled v Maimonově díle. Stať *O filosofických a rétorických figurách* téma tropů a metaforického jazyka uzavírá. Stejně jako v případě *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*, i v tomto případě je stať *Co jsou tropy?* ponechána beze změn, až na krátký úvod, „preambuli“, která bude hlavním předmětem této kapitoly.

Maimon spis rozdělil na dvě části: první část tvoří stať *Co jsou tropy?* spolu s krátkým úvodem, druhá je rozšířenou verzí právě pojednaného hesla *Fikce* z *Filosofického slovníku* a zde tvoří část o filosofických figurách. Skutečnost, že Maimon zahrnul heslo *Fikce* do tohoto pojednání, které však pojmenoval jako pojednání o figurách, svědčí o tom, že zde pojmy figura a fikce splývají. Heslo *Fikce* zde nese pouze odlišný titul, totiž *o filosofických figurách* tvořící druhou část spisu. Znamená to, že termín fikce se zde „vlévá“ do termínu figura; nakonec v obou případech se jedná pouze o jiné pojmenování produktů obrazotvornosti.²⁹² Název tedy můžeme číst také jako „O filosofických a rétorických fikcích“. Z našeho hlediska je ale zajímavé to, že Maimon tímto společným pojmenováním explicitně skloubil

²⁹¹ Maimon, Salomon: *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin 1793, 248-272. Citace bude obsahovat v závorce rok vydání díla a příslušnou stranu.

²⁹² Že Maimon výrazům fikce a figura přisuzoval stejný význam, si v krátké poznámce všimá i Daniel Breazela, aniž by však tuto skutečnost jakkoliv rozvedl. Srov: Breazeale; 2002; 175-208.

dohromady problematiku fikce z *Filosofického slovníku* a rétorické a básnické figury. Následující řádky se budou věnovat výhradně té části spisu, která pojednává o figurách rétorických: Maimon je definuje jako „způsoby představy, které ve vztahu k objektu nejsou vytvořeny původně, ale (jsou vytvořeny, L.P.,) v nás podle zákonitostí obrazotvornosti“ (Maimon; 1793; 248). Těžiště rétorických figur se tím zcela ocitá v oblasti poznávacích sil, konkrétně obrazotvornosti.²⁹³ Figury jsou podle toho odvozeným typem představy (*Vorstellung*), kdy objekt není přítomen bezprostředně, spíše než k objektu tudíž referují k činnosti obrazotvornosti, která figuru vytvořila.

Maimon pak explicitně vyslovuje to, co naznačil ve *Filosofickém slovníku*, totiž že „figurativnost se netýká jazyka, nýbrž samotného způsobu představ“ (Maimon; 1793; 248). Již samotný výraz „figury jazyka“ je podle něj exemplární figurou: původně mentální obsah totiž přenášíme na jazyk, přesněji vytváříme projekci tohoto obsahu v jazyce. A tato projekce je výtvořem činnosti obrazotvornosti. Na straně jedné se jedná o obrazotvornost reproduktivní (*reproduktive Einbildungskraft*), ke které jsou přiřazeny rétorické figury, na straně druhé produktivní (*produktive Einbildungskraft*), vytvářející figury filosofické.

²⁹³ Skutečnost, že Maimon přisoudil rétorické figury výhradně této specifické poznávací mohutnosti, není v německé estetice konce 18. století nijak ojedinělá. Např. zmíněný Maimonův přítel, mecenáš a kolega v časopise *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* K. P. Moritz rovněž přisuzuje podobenství a metafory specifickým poznávacím mohutnostem, konkrétně obrazotvornosti a rozvažování (*Einbildungskraft* a *Verstand*). Srov: Kestenholz, Claudia: *Karl Phillip Moritz: Eine Theorie des Bildenden Sprechens*, In: Häcke Buhofer, Annelies (vyd.): *Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur* 67, Basel 1994, 64-78. Určitou inspirací mohla být i teorie skotské rétorické školy, zejména pak George Campbella, který na tropy nahlížel jako na produkty *mentálního procesu*. Srov: Ward, Ailcen: *The Unfurling of Entity: Metaphor in Poetic Theory*, New York-London, 1987, 99.

Jednotlivé druhy obrazotvornosti²⁹⁴ rozlišuje Maimon na základě způsobu, jímž pracují se smyslovým materiálem. Reproductivní obrazotvornost je v tomto ohledu zcela heteronomní, tedy závislá na způsobu, “jakým jí smysly poskytují představy”. (Maimon; 1793; 247). Je tu definována jako síla, která se řídí empirickým zákonem asociace, jako heteronomní mohutnost závisící na nahodilém způsobu, jímž se jí dostává smyslového materiálu. Naproti tomu produktivní obrazotvornost se vyznačuje autonomností vzhledem ke smyslovému materiálu, jenž je schopná přetvořit podle vlastních zákonitostí, přesněji podle principu „účelnosti“ (*Zweckmässigkeit*), který obrazotvornosti umožňuje „směřovat k nejvyššímu ideálu v každém způsobu“²⁹⁵ (Maimon; 1793; 248-249). Smyslový materiál je přetvořen podle principu účelnosti, aby směřoval k ideji, aniž by jí však dosáhl. Paralela s kantovskými regulativními idejemi rozumu se zde přímo nabízí.

Zatímco rétorické figury vytváří v podstatě empiricky působící reproductivní obrazotvornost, jsou filosofické figury doménou obrazotvornosti produktivní. Vzhledem k tomu jsou pak rétorické figury definovány jako “přenesení představy nějakého objektu (jehož představou ona původně je) na objekt, který je s ním asociovaný” (Maimon; 1793; 248). Naproti tomu filosofická figura je “představa ve svém druhu nejvyššího ideálu jako náležející nějakému reálnému

²⁹⁴ Výrazu *Dichtungsvermögen* zde Maimon neužívá. Dichotomii produktivní/reproductivní obrazotvornost rozpracoval Maimon právě až ve spise *Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie*, jehož součástí je kromě stati o figurách také spis *O estetica*, kde Maimon s oběma typy obrazotvornosti pracuje.

²⁹⁵ Přítomnost inteligibilního prvku v obrazotvornosti je jedním z momentů, kdy se Maimon odchýlil od Kanta. Maimon totiž přisoudil obrazotvornosti mnohé z toho, co Kant přisuzoval výhradně rozvažování (*Verstand*, popř. chápavost, jak *Verstand* navrhuje přeložit Michael Hauser, srov: Proč ‘Verstand’ u Kanta a Hegela překládat jako ‘chápavost’, in: *Filosofický časopis*, roč. 54, číslo 5, 2006, 761-763).

objektu” (Maimon; 1793; 249).²⁹⁶ Zatímco je filosofická figura přenesením inteligibilního elementu, ideálu na smyslový objekt, kterému původně nenáleží, přiřazuje rétorická figura představu k objektu pouze podle zákona asociace.²⁹⁷

Výše uvedený příklad s prostorem a časem jakožto fikcí obrazotvornosti Maimon uvedl již v hesle *Fikce Filosofického slovníku* a zopakoval jej v pasážích spisu pojednávajících o figurách ve filosofii z roku 1793. V jistém smyslu tak můžeme chápat spis *O filosofických a rétorických figurách* jako rozšíření tohoto hesla o stať *Co jsou tropy?*

Jestliže stať *Co jsou tropy?* byla vedená jako polemika proti metaforické povaze jazyka, resp. snažila se prosadit pojetí jazyka založené na transcendentálních pojmech, završuje tento spis to, co původní stať pouze okrajově nastínila: totiž, pojetí samotných tropů (zde figur). Maimon je zde chápe výhradně jako produkt našich poznávacích sil, nikoliv jazyka. Tropy a figury od jazyka striktně odděluje, to, že oba fenomény chápeme jako jevy jazyka, je podle něj následkem projekce, tedy figurativní

²⁹⁶ Avšak podobně definoval i *Schwärmerei*, blouznění, srov: pozn. 81.

²⁹⁷ Jak bylo uvedeno, filosofické figury, jež vytváří produktivní obrazotvornost, nejsou předmětem této analýzy. Obecně je termín fikce obrazotvornosti Maimonem přijat jako nezbytný prostředek poznání vyplývající z omezení danými konečností a nedokonalostí našeho rozumu, na straně druhé o ní často hovoří jako o pouhém klamu, v souvislosti s tím používá i zmíněného pejorativního termínu *Schwärmerei* (srov: Maimonovu stať o Giordanu Brunovi, již se podrobně zabývá ve své knize Florian Ehrensperger). Maimon se tedy domníval, že naše myšlení je do jisté míry nutně figurativní, figury ve vědě a filosofii jsou nezbytné. Za takové figury považoval nejen infinitezimální počet, kde fikce vystupuje ve významu hypotézy, ale i např. Kantovu teorii morálky, kdy Kant morální cit předpokládá pouze jako možnost.

činnosti obrazotvornosti.²⁹⁸ Celé téma tropů a figur tak nutně ústí do problematiky fikce a imaginace.²⁹⁹

Poté, co Maimon v *Co jsou tropy?* vyvrátil přesvědčení o metaforické povaze jazyka, věnoval se v dalších otiscích stati fenoménu tropu. V *Dodatku* naznačil jeho možný vztah k symbolu, ve *Filosofickém slovníku* pak načrtl to, co završil ve spise *O filosofických a rétorických figurách*, totiž zahrnutí tropu do obecnějšího konceptu fikcionální činnosti obrazotvornosti. Tuto činnost si můžeme přiblížit na příkladu prostoru a času, které nejsou formou smyslových objektů, nýbrž pouze formou diferencí mezi nimi. Pokud si je přesto jakožto objekty představujeme, je to důsledkem fikcionálního působení činnosti obrazotvornosti, která vytváří projekce objektů tam, kde žádné nejsou, kde jsou k dispozici pouze formy rozvažování atp. Tento směr úvah naznačila již teorie symbolu.³⁰⁰ V pozdějších spisech terminologicky převážily výrazy figura a fikce, zvýrazňující projekční působení obrazotvornosti, tj. vytváření klamivých projekcí objektů tam, kde ve skutečnosti žádné nejsou. Dichotomii vlastní a nevlastní (význam) zde Maimon proměnil na rozlišení mezi tím, co není projekcí mysli, a tím, co jí je.³⁰¹

²⁹⁸ Maimon pod ní rozumí přenesení (projekci) určitého mentálního obsahu na objekt, který s ním nijak nesouvisí.

²⁹⁹ Snad právě proto zůstává u Maimona setřen rozdíl mezi tropy a figurami.

³⁰⁰ Zatínco v případě fikcí produktivní obrazotvornosti Maimon v podstatě opakuje definici symbolu, upomíná pojetí rétorických figur (fikcí) na pojetí symbolického v ne zcela vlastním, podle Maimona v širším slova smyslu. Srov: „forma, čili samotný způsob, jak myslet objekt názoru, pojat jako objekt (ale nikoliv názoru)“ (Maimon; 1790; 130/272) a zde je filosofická figura definována jako “představa ve svém druhu nejvyššího ideálu jako náležející nějakému reálnému objektu” (Maimon; 1793; 249).

³⁰¹ Spíše než jako lingvistický fenomén, Maimon chápal tropy-figury jako mentální procesy, kterými strukturujeme realitu, a toto pojetí Maimona spojovalo na straně jedné s Johnem Lockem (srov: analýzu Lockova pojetí tropů v knize: Walker; 1994), jehož ve své stati z roku 1789 kritizoval, na straně druhé anticipoval uvažování rozvinuté u Friedricha Nietzscheho, který označil za rétorické

6. Závěr

Na rozdíl od Kanta, který o jazyce “mlčel” a omezil se pouze na několik lakonických vyjádření stvrzujících jeho beznadějně empirickou povahu, představil Maimon transcendentální filosofii nejen jako novou metodu v poznání, nýbrž aplikoval ji přímo na jazyk.

Ve stati *Co jsou tropy?* (1789) Maimon polemizoval s dobově rozšířeným pojetím vyhlášujícím metaforickou povahu i původ jazyka. Polemiku vedl s jednou z nejvýraznějších osobností tehdejší tzv. populární filosofie, autorem slovníku *Obecná teorie krásných umění* (1781-1774) Johannem Georgem Sulzerem, který navázal na program estetiky Alexandra Gottlieba Baumgartena, a potažmo i metafory jako jednoho z jejích klíčových epistemologických pilířů. Maimon odmítl esteticko-rétorické chápání metafory spočívající ve smyslovém nahlédnutí označovaného. Toto pojetí obrátil, když metaforu proměnil na tzv. *transcendentální pojem*, který označil za entitu vědomí a jednotlivá slova za jeho aktualizace a konkretizace. V jazyce Maimon odhalil transcendentální rovinu, která byla dosud

struktury, explicitně tropy, mentální procesy jako kauzalita, prostor a čas atp. Zatímco však Nietzsche hovoří v tomto ohledu o “antropomorfismu” (Srov: Nietzsche, Friedrich: *Das Philosophienbuch. Theoretische Studien (1872-1875)*, Nietzsches Werke, GOA, Kröner, X, anlický překlad: *Nietzsche, Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, (ed.): Breazeale, Daniel, New Jersey, 1979., uchyluje se Maimon k termínu fikce, která je důsledkem omezené povahy lidského poznání. K Maimonovu pojetí fikce se odvolával Hans Vaihinger ve své filosofii *als ob*. Ke kritice Vaihingerovy interpretace Maimonva viz: Atlas, Samuel: Solomon Maimon's Doctrine of Fiction and Imagination, in: *Hebrew College Union Annual*, (1964), 363-389. Detailnější srovnání, jakkoliv zajímavé, mezi Maimonem a Nietzschem by však bylo již nad rámec této práce.

podle něj mylně označována za metaforickou a nevlastní: předkantovská epistemologie nemohla rozpoznat apriorní a podle Maimona vlastní povahu „metafor“, ve skutečnosti transcendentálních pojmů.

Maimonovým vyvrácením metaforické povahy jazyka však nebyla zodpovězena otázka vévodící titulu stati, totiž *co jsou tropy*? Jestliže Maimon za jednotlivými slovy odhaluje je přesahující vrstvu transcendentálních významů, které náleží k oblasti apriorních pravidel poznání, pak tropy jsou produkty podle něj takovými produkty obrazotvornosti, jež se nevztahují než k činnosti obrazotvornosti samotné.

V Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce (1790) zasadil Maimon úvahy o jazyce a tropech do programu ideálního filosofického jazyka. Směřování k „vlastnímu“ tj. k odhalení apriorních forem poznání v jazyce a naopak rozpoznání „nevlastního“, jež odkazuje výhradně k činnosti obrazotvornosti jako takové, se Maimonovi stalo programem filosofie.

Úvahy o jazyce Maimon začlenil dále do širšího rámce pojednání o symbolickém poznání charakterizovaném jako diskrepance smyslového názoru a logické formy rozvažování. Rozkol mezi nimi i na rovině rozvažování (*Verstand*) a názoru (*Anschauung*) prozradilo Maimonův skepticismus vůči Kantovu pojetí schématu. Oproti symbolickému poznání bylo postaveno poznání nazírající, přičemž hranice mezi nimi se zároveň kryla s hranicemi mezi typy vědění: zatímco názorné, vyznačující se současností názoru a pojmu, Maimon přiřadil výhradně matematice (můžeme je také označit jako „vlastní“), bylo symbolické („nevlastní“), vyznačující se jejich nesoučasností, doménou mj. filosofie, a tedy i jazyka.

V tomto smyslu „nevlastní“ charakter aktuálního empirického stavu jazyka však může podle Maimona být

proměněn ve „vlastní“ rozpoznáním jeho transcendentálního charakteru. V *Dodatku* Maimon rozvinul pojetí jazyka jakožto fenoménu podléhajícího nárokům transcendentální filosofie. Jazyk nahlížený prizmatem filosofie, přesněji jako její program ve smyslu „filosofického jazyka“, je „povýšen“ na transcendentální rovinu.

V závěrečných spisech Maimon opustil myšlenku transcendentální roviny jazyka završené v koncepci jazyka ideálního, filosofického, a soustředil se na téma tropů a rozvinutí té (skeptické) části *Dodatku*, která se věnovala symbolickému poznání:

Ve *Filosofickém slovníku* (1790), hesle *Figura a barva*, ve kterých se nově vynořil termín figura, Maimon rozvedl impuls, ke kterému vyzýval závěr stati, *Co jsou trophy?* Spíše než odlišný kontext přinesl Maimon v heslech zcela nový aspekt: pojetí figur (apostrofa, hyperbola, personifikace) jako subjektivních sebereflexivních produktů rovněž nově se vyskytnuté (reproduktivní) a produktivní obrazotvornosti (*Dichtungsvermögen*), která se stala těžištěm výkladu.

Maimon i ve *Filosofickém slovníku* zasadil úvahy o jazyce a figurách do širšího rámce typů vědění, když zde pojednal o figurách matematiky, proti kterým postavil slovo a figury básnictví. Maimonovo pojetí slova ve *Filosofickém slovníku* vyznačující se arbitrárním vztahem mezi znázorněním (*Darstellung*) a pojmem (na rozdíl od čísla, kde je tento vztah „přirozený“) nás přivedlo zpět k pojetí symbolu z *Dodatku o symbolickém poznání a filosofickém jazyce*.

Obsah, který Maimon výrazům *symbol* a *figura* propůjčil, se zároveň vyznačoval snahou nahradit Kantovo schéma pojetím, které by jasně odráželo zpochybnění současnosti pojmu a názoru. Pouze matematice Maimon přiznával možnost aplikace pojmů na názory. Ze skepticismu

ohledně „reality“ toho, co Kant označil jako „soudy zkušenosti“ vyvěralo Maimonovo pojetí symbolu, fikce a figury, které se stalo rámcem, do něhož autor začlenil úvahy stati *Co jsou tropy?*

Polemiku se Sulzerem, potažmo s metaforou v její esteticko-rétorické tradici, Maimon považoval stati, *Co jsou tropy?* za uzavřenou. V dalších pojednáních se Maimon na straně jedné uchýlil k myšlence ideálního jazyka rozvádějící myšlenku transcendentálních výrazů (*Dodatek*), na straně druhé ke zpracování tematiky tropů do koncepce figur a fikce obrazotvornosti (*Filosofický slovník*).

Tu pak završil v závěrečném spise ***O filosofických a rétorických figurách*** (1793). Těžištěm se v něm staly tropy, které Maimon vytrhl z rámce jazyka a plně je začlenil do problematiky fikce a obrazotvornosti. Tropus/fikce/figura zde Maimon ztotožnil s metonymií, vytvářející iluze a projekce objektů.

V pracích, ve kterých se znovu objevila stať, *Co jsou tropy?* si Maimon vypůjčoval výrazy z terminologického aparátu své doby: *symbol* (resp. *symbolické poznání*) a *figura* a *fikce*, aby jejich obsah přizpůsobil svým úvahám o problematice jazyka a tropů. Tyto termíny, podobně jako výraz *znak*, náležely v této době diverzním vědním oborům a aktivitám, takže se Maimonovo pojednání o nich zároveň stalo klasifikací typů vědění na bázi epistemologie.

7. Použitá literatura

7.1. Primární literatura

Adelung, Christoph, Johann: *Deutsche Sprachlehre*, 1782.

Aristotelés, *Poetika*, Praha 1996, přeložil Milan Mráz.

Bauer, Samuel: *Allgemeines historisches Handwörterbuch*, 1803, místo vydání neuvedeno.

Campe, Joachim Heinrich. *Ueber Empfindsamkeit und Empfindelei in pädagogischer Hinsicht*, Hamburg 1779.

D'Alamert, Jean, Rond Le: *Discours Préliminaire De L'encyclopédie*, cit. dle internetového zdroje: <http://art-bin.com/art/oalembert.html>.

Demetrius, Phalereus. *On style*. Transl. by Doreens C. Innes. In Loeb Classical Library No. 199, Ann Arbor, Michigan, 309-526.

Du Marsais, Chesneau, César. *Traité des tropes*. Paris, 1730, 64-210.

Erdmann, Johann, Eduard: *Maimon*, In: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1848.

Euler, Leonhard: *Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Philosophie und Physik* (překlad z francouzštiny), Leipzig, 1769.

Herder, Gottfried, Johann. *Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend*. In *Herders Sämmtliche Werke*, 1877-1913, Vol. 3, 1878.

Hume, David: *Zkoumání o lidském rozumu*, Praha 1996, přeložil Josef Moural.

Hutton, Charles: *A Mathematical and Philosophical Dictionary*, London, 1795-6, 2 sv.

Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798.

-----, *Kritik der reinen Vernunft*. Wiesbaden, Reprint Kehrbachova vydání z roku 1924, ed. Raymud Schmidt.

-----, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, 2001.

-----, *Logik. Ein Handbuch zur Vorlesungen*. Königsberg, 1800.

Lambert, Heinrich, Johann: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, 1. Sv, Leipzig, 1764.

Leibnitz, Gottfried, Wilhelm: *Nouveaux essais sur l'entendement*. Sämtliche Schriften und Briefe, vol. 6, no. 6. Berlin, 1962.

Lessing, G., Ephraim: *Abhandlungen über den Fabel*, 1759.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, Book III, *Of Words*. Vol. 2. Glasgow, 1759.

Locke, John: *An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God*, (1. Vydání 1706), In: *The Works of John Locke in Ten Volumes*, Vol. Nr. 9, London, 1812.

Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuauflage, Band 2, München mj., 1967.

Krug, Traugott, Wilhelm, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, 2. vydání, Leipzig, 1833.

Maimon, Salomon. Was sind Tropen? *Berlinisches Journal für Aufklärung* V/2 (1789): 162-179.

----- . *Versuch ueber die Transscendental Philosophie mit einem Anhang ueber die symbolische Erkenntniss und philosophische Sprache und Anmerkungen von Salomon Maimon, aus Litthauen in Polen*. Berlin, 1790.

----- . *Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz*. In zwei Theilen. Berlin, 1792.

----- . *Ueber die philosophischen und rhetorischen Figuren*, Berlin, 1793.

----- . *Ueber die Schwärmerey*, In: *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, 1793, X/2, s. 43-48.

----- . *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung. Erstes Stück*, Berlin, 1791.

----- . *Philosophischer Briefwechsel*, In: *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin, 1793.

----- . *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, Berlin, 1794.

----- . *Kategorie des Aristoteles. Mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt von Salomon Maimon*, Berlin, 1794.

----- . *Streifereien im Gebiete der Philosophie. Erster Theil*, Berlin, 1793.

Marx, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, Praha, 1961, přeložil Zbyněk Sekal.

Mendelssohn, Moses: *Über die Sprache*, In: *Gesammelte Schriften. Sprachwissenschaftliche Schriften*, Berlin, 1986, s. 5-28, předpokládáný rok sepsání je 1756.

Meusel/Hamberger: *Das gelehrte Teutschland*, Bd. 14, 1814.

Moritz, Philipp, Karl: *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten*, Berlin, 1791.

Nietzsche, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*, přeložila Věra Koubová, Praha 1996.

Nietzsche, Friedrich: *Das Philosophienbuch. Theoretische Studien (1872-1875)*, Nietzsches Werke, GOA, Kröner, X, anlický překlad: *Nietzsche, Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, ed.: D. Breazeale, New Jersey, 1979.

Pierer, Friedrich, Johann. *Medizinisches Realwörterbuch zum Handgebrauch practischer Ärzte und Wunderärzte und zu belehrender Nachweisung für gebildete Personen aller Stände*; Erste Abteilung: Anatomie und Physiologie, Leipzig und Altenburg, 1818.

Quintilianus, Marcus, Fabius. *Základy rétoriky*, Praha 1985, přeložil Václav Bahník.

Schiller, Friedrich, *Kallias oder über die Schönheit*, Sämtliche Werke, Band 5, München, 1962.

Sulzer, Johann, Georg. *Allgemeine Theorie der schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter aufeinander folgenden Artikeln abgehandelt*. Leipzig, 1771-1774.

Tetens, Johann, Nikolaus. *Versuch über die Menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777.

Walch, Georg, Johann: *Philosophisches Lexikon*, Leipzig, 1726.

Wolff, Christian: *Deutsche Metaphysik*, Halle, 1720.

----- . *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt, 1734.

----- . *Von den fruchtbaren Begriffen*, in: Wolff, Christian: *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, II, Magdeburg, 1737.

Zedler, Heinrich, Johann (vyd.): *Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 sv., Halle a Leipzig, 1731-1750.

7.2. Sekundární literatura

Aarsleff, Hans. *From Locke to Saussure: Essay on the Study of Language and the Intellectual History*. London, 1982.

Allison, E., Henry. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press, 2004.

Atlas, Samuel. *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon*, The Hague 1964.

-----, Salomon Maimon's Philosophy of Language. Critically Examined.' *Hebrew Union College Annual XXVIII* (1957): 253-288.

-----, Solomon Maimon's Doctrine of Fiction and Imagination, in: *Hebrew College Union Annual*, 1964, s. 363-389.

Barck, Karlheinz / Fontius, Martin / Schlenstedt, Dieter / Steinwachs, Burkhard / Wolfzettel, Friedrich (ed.). *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, 2000.

Baumgarten, Ulrich Hans. *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart, 1992.

Beiser, C. Frederick. *Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987.

Berefelt, Gunnar. On Symbol and Allegory, in: *JAAC*, Vol. 28, No. 2 (Winter 1969), s. 201-212

Bergman, Hugo, Samuel. *The Philosophy of Solomon Maimon*. Z hebrejštiny přeložil Noah J. Jacobs. Jerusalem 1967.

Bombassaro, Carlos, Luiz. *Im Schatten der Diana: die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno*, Frankfurt am Main, 2002.

Bourel, Dominique: *Eine Generation später: Lazarus Bendavid (1762-1832)*, In: Albrecht, Michael, Engel, Eva J. a Hinske, Norbert (vyd.): *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen 1994, 363-380.

Bransen, Jan. *The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*. Dordrecht et mj., 1991.

Breazeale, Daniel: *Fichte's Philosophical Fictions*, in: *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*, edited by: Daniel Breazeale and Tom Rockmore, Northwestern University Press, 2002, s. 175-208.

Buzaglo, Meir. *Solomon Maimon: monism, skepticism, and mathematics*, Pittsburgh University Press, 2002.

- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Vol. 3. *Die nachkantischen Systeme*, Darmstadt, 1995 = 1923, 85-125?
- Costazza, Alessandro. *Schönheit und Nützlichkeit: Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Berlin mj., 1996.
- Crary, Jonathan. *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in Nineteenth Century*, Michigan University Press, 1992.
- Culler, Jonathan. *Saussure*, Bratislava 1993, přeložila Jana Lazarová.
- Derrida, Jacques. *Bílá mytologie*, in: *Texty k dekonstrukci*, Bratislava 1993, přeložil Miroslav Petříček.
- Eco, Umberto: *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha 2007, přeložil, Zdeněk Frýbort.
- Ehrensperger, Florian. *Weltseele und unedlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons*. München, 2006.
- Ehrlich, Avraham. *Das Problem des Besonderen in der theoretischen Philosophie Salomon Maimons*. Diss., Köln, 1986.
- Engell, James. *Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*, Harvard University Press, 1981
- Engstler, Achim. *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*. Stuttgart, 1990.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris, 1966.
- Francastel, Pierre. *Figura a místo. Vizuální řád v italském malířství 15. Století*. Praha, 1984, přeložila Jitka Hamzová.
- Frank, Manfred: Der Scharfsinn des Herrn Maimon. Zu entdecken: Kants bester Kenner und Kritiker, In: *Die Zeit*, 3. červen 2004.
- Freudenthal, Gideon, (ed.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic; Critical Assessments*. Dordrecht mj., 2003.
- Salomon Maimon: Commentary as a Method of Philosophizing. In: *Da 'at* 53, 2004, 126-160.
- Radikale und Kompromißler in der Philosophie. Salomon Maimon über Mendelssohn, den ‚philosophischen Heuchler‘. In: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 30, 2002, 369-385.
- Gabriel, Gottfried. *Logik und Rhetorik der Erkenntnis; zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*. Paderborn mj., 1997.
- Göbel, Helmut. *Bild und Sprache bei Lessing*. München, 1971.

Grondin, Jean. *Úvod do hermeneutiky*, Praha, 1997, přeložil Břetislav Horyna.

Gründer, Karlfried / Ritter, Joachim / Gabriel, Gottfried (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 2008.

Halmi, Nicolas. *The Genealogy of the Romantic Symbol*, Oxford University Press, 2007.

Hanáková, Petra (ed.) *Výzva perspektivy: obraz a jeho divák od malby quattrocenta k filmu a zpět*, Praha, 2008.

Hauser, Michael. Proč 'Verstand' u Kanta a Hegela překládat jako 'chápanost' in: *Filosofický časopis*, roč. 54, číslo 5, 2006

Haverkamp, Anselm. *Metapher; die Ästhetik in der Rhetorik; Bilanz eines exemplarischen Begriffs*, München, 2007.

Hlobil, Tomáš. 'Kant on Language and Poetry: Poetry without Language.' *Kant-Studien* 89 Nr. 1 (1998): 35–43.

-----'. 'Reflexionen der Sprache in J. J. Breitingers Überlegungen von der Auffassung der Poesie als Naturnachahmung: Metapher als natürliches Zeichen.' *Listy filologické* 123 č. 3–4 (2000): 318–330.

-----'. *Język, poezie a teorie nápodoby: Příspěvek k dějinám britské a německé estetiky 18. století*. Olomouc, 2001.

<http://tiss.zdv.uni-tuebingen.de> (stránky semináře prof. Manfreda Franka. Salomon Maimon. Zwischen Kant und Fichte.

Hudson, Nicholas. *Theories of language*, In: *The Cambridge History of Literary Criticism*, Ed. by Nisbet, B., H., and Rawson, Claude, Volume IV, *The Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1997.

Jacobs, J., Noah. Maimon's Theory of the Imagination, in: *Scripta Hierosolymina*, 6 (1960), s. 261-262

Karásek, Jindřich. *Denken und erkennen in der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Göttingen, 1998.

-----'. Pojem názoru v pokantovské filosofii, in: *Filosofický časopis*, sv. 53, roč. 2005, číslo 6

Kestenholz, Claudia. *Karl Philipp Moritz: Eine Theorie des Bildenden Sprechens*, in: *Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur* 67, vyd. Annelies Häcke Buhofer, Basel 1994, s. 64-78.

Kleinhans, Bernd. *Der „Philosoph“ in der neueren Geschichte der Philosophie: „eigentlicher Philosoph“ und „vollendeter Gelehrter“*. *Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte*, Würzburg, 1999.

Kleinschmidt, Erich. *Klassik als Sprachkrise*, in: Ortrud Gutjahr, *Klasik und Antiklassik: Goethe und seine Epoche*, Würzburg, 2001, str. 25-41.

- Kuntze, Friedrich: *Die Philosophie Salomon Maimons*. Heidelberg 1912
- Makkreel, A., Rudolf. *Imagination and Interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*, The University Chicago Press, Chicago and London, 1990.
- Mattenklott, Torra, Caroline. *Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*, München, 2002.
- Melamed, Yitzhak / Thielke, Peter. Salomon Maimon. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004.
- Neubauer, John. *Symbolismus und symbolische Logik*, München, 1978.
- Perconti, Pietro. *Kantian Linguistics; Theories of Mental Representation and the Linguistic Transformation of Kantism*. Münster, 1999.
- Rauscher, Joseph. *Auf der Suche nach Universalität - Salomon Maimons (1753-1800) sprachphilosophische Streifereien*, In: Neuere Forschungen zur Wortbildung und Historiographie der Linguistik. Festgabe für H.E.Brekle zum 50. Geburtstag, Tübingen, 1987, s. 339-352.
- Ricken, Ulrich. *Leibniz, Wolff und einige sprachtheoretische Entwicklungen in der deutschen Aufklärung*. Berlin, 1989.
- Ricken, Ulrich. *Probleme des Zeichens und der Kommunikation in der Wissenschafts- und der Ideologieggeschichte der Aufklärung*, Berlin, 1985.
- Robson, Mark, Stockwell, Peter. *Language in Theory. A Resource Book for Students*, Stockwell, London, Routledge, 2005.
- Rotenstreich Nathan: *Salomon Maimons Position in der Entwicklung der Philosophie*, In: *Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, vyd. Jakob Katz a Karl Heinrich Rengstorf, Tübingen 1994, 51-63.
- Sallis, John. *Force of Imagination; The Sense of the Elemental*, Indiana University Press, 2000.
- Schaff, Adam. *Úvod do sémantiky*, Praha, 1963.
- Schneider, M., Sabine. *Die schwierige Sprache des Schönen. Moritz ' und Schillers Semiotik der Sinnlichkeit*, Würzburg, 1998.
- Schuback, Cavalcante, Sá Marcia. *The Work of Experience. Schelling on Thinking beyond Image and Concept*, In: Wirth, M., Jason (ed.). *Schelling now: contemporary readings*, Indiana University Press, 2005, s. 66-83.
- Schulte, Christoph: *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München, 2002.
- Schulz, Günter: Salomon Maimon und Goethe, In: *Vierteljahresschrift der Goethe-Gessellschaft* 16, 1954, 278.

- Schweizer, H., R. (ed.). *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte der Ästhetica*, Hamburg, 1983.
- Smith, W., Daniel. *Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality*, in: Patton, Paul (ed.): *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, 1996.
- Smith, W., Daniel. *Deleuze, Kant and the Theory of Immanent Ideas*, in: Boundas, V., Constantin (ed.): *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh 2006.
- Sokol, Jan. *Co jsou peníze?* Dostupné na: <http://www.jansokol.cz/cs/n-v-penize.php>
- Siegbert, Latzel. "Vernunft", "Verstand" und "Witz" bei Schiller, München, 1960.
- Sørensen, Algot, Bengt. *Symbol und symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*, Copenhagen, 1963.
- Souriau, Étienne. *Encyklopedie estetiky*, Praha 1994, přeložil Zdeněk Hrbata aj.
- Peter Thielke. *Intuition and Diversity: Kant and Maimon on Space and Time*; Freudenthal (2003), s. 89-124.
- Titzmann, Michael. 'Allegorie' und 'Symbol' im Denksystem der Goethezeit, In: Haug, Walter: *Formen und Funktionen der Allegorie*; Symposium Wolfenbüttel 1978, Stuttgart 1979, s. 642-665.
- Todorov, Tzvetan. *Theories of the Symbol*, Cornell University Press, 1982.
- Ueding, Gert. *Schillers Rhetorik; Idealistische Wirkungsästhetik und rhetorische Tradition*. Tübingen, 1971.
- Ueding, Gert (ed.) za spolupráce Waltera Jense. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1992.
- Vera, Valerio, (ed.). *Salomon Maimons Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Hildesheim, New York: Olms 1965-77.
- Walker, William. *Locke, Literary Criticism, and Philosophy*, Cambridge University Press, 1994.
- Ward, Ailcen. *The Unfurling of Entity; Metaphor in Poetic Theory*, New York-London, 1987.
- Weizsäcker, Friedrich, Carl. *Der Mensch in seiner Geschichte*, Frankfurt am Main, 1991.
- Weissberg, Lillianne. *Salomon Maimon writes his Lebensgeschichte (Autobiography), a reflection on his life in the (Polish) East and the (German) West*, In: Sander, Gilman, L. a Zipes, Jack (vyd.): *Yale*

Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996, s. 108-11

-----, *Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation: Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon*, Schings, Hans, Jürgen (vyd.): *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literaturwissenschaft im achtzehnten Jahrhundert*, Stuttgart, 1994, s. 298-328.

-----, *Fußnoten. Zum Ort der ästhetischen Erfahrung in Lazarus Bendavids Selbstbiographie*, In: Košenina, Alexander, Goldenbaum Ursula (vyd.): *Berliner Aufklärung*, Berlin, 1999, 231-253.

Wellbery, David E. *Lessing's Laocoon: Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*, Cambridge University Press 1984.

Wellek, René. *Geschichte der Literaturkritik, 1750-1950. Das späte 18. Jahrhundert – Das Zeitalter der Romantik*, sv. 1, 1978.

www.salomon-maimon.de

Witte, Joshannes H. *Salomon Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdischen Denkers aus der kantischen Schule*. Berlin 1876.

Zac, Sylvain. *Salomon Maimon; Critique du Kant*. Paris, 1988, 91-116.

-----, 'Salomon Maimon et les malentendus du langage', *Revue de Metaphysique et de Morale* 91/2 (1986): 181-202

Zelle, Carsten. *Enlightenment or Aesthetics? The Aesthetic Boundary of the Enlightenment in Poetological Texts from the Second Half of the Eighteenth Century*, In: Holub, C., Robert, Wilson, Daniel, W. (vyd.): *Impure Reason. Dialectic of Enlightenment in Germany*, Wayne University Press, 1993, s. 109-125.

Zupančič, Alenka. *Philosopher's Blind Man's Buff*. In: Žižek, Slavoj – Salecl, Renata (eds.): *Gaze and Voice as Love Objects*, Duke University Press, 1966, s. 32-58.